Risieri
Frondizi

PENSAMIENTO AXIOLOGICO

BA
BIBLIOTECA AMERICANA

PENSAMIENTO AXIOLÓGICO

Risieri Frondizi es, sin dudas uno de los filósofos latinoamericanos más destacados del presente siglo. Nació en Posadas, Argentina, en 1910. Realizó los estudios superiores en Buenos Aires, Michigan y Ciudad de México. Laboró en universidades del continente tales como: Tucumán, Central de Venezuela, Pennsylvania, Yale, Puerto Rico, Columbia, La Plata, California, Texas, Carbondale y Buenos Aires. En esta última trabajó como Decano (1957) y Rector (1957-1962). Fue Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, de la Unión de Universidades de América Latina y de la Sociedad Filosófica Argentina. Entre sus obras principales se destacan: *El punto de partida del filosofar* (1945), *Sustancia y función del problema del yo* (1952), *¿Qué son los valores?* (1958) e *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977). En éstas y otras obras, desarrolla una peculiar concepción axiológica. Murió en 1983 cuando se encontraba en el exilio.

RISIERI FRONDIZI

PENSAMIENTO AXIOLÓGICO

ANTOLOGÍA

Selección, prólogo y epílogo
José Ramón Fabelo

BIBLIOTECA AMERICANA

Instituto Cubano del Libro, La Habana
Universidad del Valle, Cali
1993

Rector Universidad del Valle: Jaime Enrique Galarza Sanclemente

EDICIÓN: María Salomé Morales Hernández
DISEÑO: Francisco Masvidal Gómez
Santiago Ramírez Pérez

© José Ramón Fabelo, 1993
© Sobre la presente edición:
Instituto Cubano del Libro, 1994
Universidad del Valle, 1994

ISBN: 958-9047-87-4

Instituto Cubano del Libro, Palacio del Segundo Cabo, La Habana, Cuba.
Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Índice

Prólogo / VII
¿Qué son los valores? / 1
Problemas fundamentales de la axiología / 9
Valor y situación / 21
Valor in genere y valores específicos / 46
Fundamentación axiológica de la norma ética / 57
Valor, estructura y situación / 70
De la universalidad kantiana a la fundamentación axiológica / 83
Objetivos y valores / 96
Naturaleza de los valores / 120
Epílogo. Valoración del pensamiento axiológico de Risieri Frondizi / 161

Prólogo

La problemática de los valores ha ocupado un lugar importante entre las preocupaciones filosóficas de los pensadores latinoamericanos en el presente siglo. Entre los autores que en este sentido requieren especial atención se encuentra Risieri Frondizi, por la importancia teórica y originalidad de sus ideas y por su propia intención de sistematizar y dar a conocer el pensamiento axiológico en el continente.

Risieri Frondizi ha sido, sin dudas, uno de los filósofos argentinos más destacados de las últimas décadas. Nacido en Posadas, Argentina, en 1910, se graduó de profesor de filosofía en Buenos Aires en 1935. Obtuvo la Maestría en la Universidad de Michigan en 1943 y el Doctorado en Filosofía en la Universidad Autónoma de México en 1950. Comienza su carrera docente en la Universidad de Tucumán en 1938, en la que por varios años ocupó la jefatura del Departamento de Filosofía y Letras. Por su oposición al peronismo, abandona Frondizi la Argentina en 1946 y comienza un peregrinaje que lo lleva a trabajar como docente en varias universidades del continente: Universidad Central de Venezuela (1947-1948), Pennsylvania (1948-1949), Yale (1949-1950), Puerto Rico (1951-1954) y Columbia (1955). Ante el derrocamiento del gobierno peronista mediante un golpe militar, Frondizi decide regresar a la Argentina en 1955, reasume su actividad como profesor en las universidades de La Plata (1955-1956) y Buenos Aires (1956-1966). En esta última trabajó además como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras (1957) y

como Rector de la Universidad (1957-1962). Con el golpe militar de 1966 Frondizi pasa de nuevo al exilio, labora en las universidades de California en los Angeles, Texas y Southern Illinois en Carbondale y retorna más tarde a Venezuela. Muere en el año 1983 en el exilio.

El prestigio internacional de Frondizi se pone de relieve al ser elegido Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía y de la Unión de Universidades de América Latina, así como miembro permanente del Instituto Internacional de Filosofía de París. Presidió además la Sociedad Filosófica Argentina y fue miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía.

En el año 1980, con motivo del 70 aniversario del pensador argentino fue publicado por la Editorial de la Universidad de Puerto Rico el libro El hombre y su conducta *(Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi) en el que se reúnen 24 ensayos de pensadores latinoamericanos, estadounidenses y europeos en homenaje a la obra del prestigioso filósofo. Actualmente existe en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires un centro de estudios éticos con el nombre de "Dr. Risieri Frondizi".*

Aunque no puede considerarse a Frondizi como un hombre de ideas radicales en el plano social, sí debe caracterizarse como un pensador progresista y un luchador por la democracia y la libertad dentro del contexto histórico en que vivió. Particularmente significativos fueron sus ideas y su labor en relación al papel de las universidades dentro de la problemática social latinoamericana. En el año 1970 escribió: "Las cosas no pueden continuar como hasta ahora. En América Latina sobrevendrá un cambio radical que puede ser violento o el resultado de un proceso de aceleración. ¿Qué debe hacer la universidad? ¿Ser agente espectador? ¿Debe mantenerse ajena a lo que ocurre a su alrededor y continuar trabajando rutinariamente en bibliotecas y laboratorios? ¿O, por el contrario, debe participar activamente en el proceso de cambio?"[1]

1 Risieri Frondizi: "La universidad en un mundo de tensiones, Deslinde", en: *Cuadernos de cultura política universitaria*, UNAM, México, 1970, p. 3.

En el plano práctico Frondizi también cosechó éxitos en su gestión universitaria. En 5 años de su trabajo como Rector de la Universidad de Buenos Aires consiguió duplicar el porciento de graduados y realizar un meritorio trabajo en la formación educativa de los estudiantes.

Esto, unido a las circunstancias que caracterizaron su vida y que aquí muy someramente hemos descrito, evidencia que no nos encontramos ante la presencia de un simple filósofo de gabinete, sino de un hombre que luchó por la plasmación práctica de sus ideas.

La producción filosófica de Risieri Frondizi recoge entre sus obras principales El punto de partida del filosofar *(1945);* Sustancia y función del problema del yo *(o* El yo como estructura dinámica) *(1952);* ¿Qué son los valores?*(1958);* El hombre y los valores en la filosofía latinamericana del siglo XX (*Antología realizada en colaboración con Jorge J. E. Gracia y editada por primera vez en 1975);* Introducción a los problemas fundamentales del hombre *(1977). De éstas, las tres últimas obras han sido dedicadas íntegra (las dos primeras) o parcialmente (la última) a la problemática axiológica. Además, su concepción sobre los valores es desarrollada también en varios artículos, entre los cuales pueden mencionarse: "Valor in genere y valores específicos"(1963), "Fundamentación axiológica de la norma ética"(1967), "Valor, estructura y situación"(1972).*

Antes de pasar a referirnos directamente a la obra de Frondizi, creemos necesario abrir un paréntesis para ubicar a este pensador dentro de la historia misma de las ideas acerca de los valores, sobre todo en el continente latinoamericano.

La axiología o teoría de los valores –disciplina relativamente joven en el panorama filosófico mundial, cuyo surgimiento como sistema data de la segunda mitad del siglo XIX– adquirió gran difusión en el presente siglo y se incorporó prácticamente a todas las tendencias y escuelas filosóficas que se desarrollan en diferentes partes del mundo.

La preocupación filosófica por esta problemática ha sido expresión de los problemas reales y cotidianos que ha tenido que enfrentar la humanidad dentro del convulso período que abarca

el último siglo de su existencia. Se trata de una época en que han caducado y entrado en crisis muchos de los valores (morales, estéticos, políticos, religiosos, etc.) que se consideraban eternos e inamovibles en épocas anteriores. Han surgido valores nuevos y se han conformado sistemas de valores opuestos que pugnan entre sí, incluso, en el plano internacional.

Es evidente que detrás de cada programa político, código moral, sistema jurídico, política cultural o estrategia económica existe una determinada apreciación de los valores, que pretende justificarlos y, en muchos casos, otorgarles validez universal. Si esto es así y también está claro que estas apreciaciones son muchas veces diferentes de una región a otra, de un grupo social a otro o, incluso, de un individuo a otro, entonces es lógico que surjan las siguientes interrogantes: ¿qué son en fin de cuentas los valores?; ¿poseen una determinación objetiva o son simplemente el resultado de la apreciación subjetiva de quien los enjuicia?; ¿son estos valores permanentes e iguales bajo cualquier condición?; ¿existe algún orden jerárquico entre ellos?; y de existir, ¿por qué está determinado ese orden?; ¿puede el hombre equivocarse al enjuiciar uno u otro valor?

A todas estas y otras interrogantes intentó dar respuesta la axiología desde su surgimiento. Como puede apreciarse, no se trata de un problema exclusivamente teórico, sino de incuestionable trascendencia práctica.

Pero de la misma forma que en la vida práctica unos sistemas de valores se enfrentaban a otros, en el plano teórico las ideas axiológicas se desarrollaron en una permanente controversia que continúa hasta nuestros días.

Dos han sido las líneas fundamentales que han protagonizado este debate axiológico: la tendencia objetivista, que concibe el valor como esencia ideal suprahumana eterna e inmutable, ante la cual el hombre no puede hacer otra cosa que tratar de captarla y plasmarla terrenalmente; y la vertiente subjetivista, que explica los valores partiendo del deseo, el gusto o el placer del sujeto, que sirve de base para una visión relativista de lo valioso, al hacerlo depender de las cambiantes impresiones subjetivas de los individuos. Dentro de cada una de estas líneas existen diferentes va-

riantes, así como algunas que pretenden adoptar posiciones intermedias o diferentes al subjetivismo y el objetivismo. En este último caso se encuentra el naturalismo, que entiende el valor como una cualidad natural más de los objetos, pero que se enreda indefectiblemente en explicaciones objetivistas o subjetivistas al tratar de fundamentar el origen de esas propiedades "especiales" de los objetos.

Estas eran las principales respuestas que se ofrecían al problema fundamental de la axiología ya desde finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, dadas las características propias del desarrollo social latinoamericano y la relativa tardanza con que llegaban a nuestras tierras las preocupaciones filosóficas surgidas en otras latitudes, los estudios axiológicos que se desarrollaban en el escenario mundial no tuvieron una repercusión inmediata en nuestro continente.

Este hecho forma parte de una regularidad general que ha caracterizado gran parte de la producción filosófica latinoamericana y que condiciona la necesidad de un ángulo especial para su análisis.

Como es conocido, el pensamiento filosófico latinoamericano no puede ser enjuiciado con los mismos patrones con que se analiza el pensamiento filosófico mundial, aun cuando aquí se repitan o reproduzcan las mismas corrientes y tendencias de la filosofía europea o norteamericana. Necesariamente estas ideas adquieren un matiz propio al llegar a nuestras tierras.

De ahí que las distintas corrientes del pensamiento filosófico mundial tengan, por lo general, al asentarse en nuestro continente, raíces sociales y gnoseológicas diferentes a aquellas que condicionaron su surgimiento en Europa o en los Estados Unidos. Uno de los ejemplos más clásicos y mejor estudiados es el positivismo, que a la vez constituye el necesario punto de partida para una aproximación al estudio del pensamiento axiológico latinoamericano.

El positivismo en América Latina tuvo una gran significación teórica y social al enfrentarse a la escolástica, al representar un acercamiento a la ciencia (sobre todo a las ciencias naturales), al expresar un rechazo al dogmatismo y al convertirse de hecho

en un instrumento para el progreso social. Esto ha llevado a algunos autores a la conclusión de que el positivismo ha sido en nuestras tierras una filosofía auténtica en el sentido de que vino a dar respuesta a las demandas y exigencias de la época en un momento en el que aún no estaban creadas las condiciones ni objetivas, ni subjetivas, para la recepción generalizada de otras ideas más modernas.[2]

También conocemos que con el andar del tiempo el positivismo se va convirtiendo en una doctrina conservadora en América Latina y pasa a ser utilizada como fundamento teórico de sistemas políticos reaccionarios. Es el caso, entre otros, de la dictadura de Porfirio Díaz, en la cual el positivismo se convirtió en filosofía oficial.

En las primeras décadas del siglo surge una generación de filósofos latinoamericanos que rechazan al positivismo, tanto desde el punto de vista de las fuerzas sociales retrógradas que esta doctrina calzaba, como desde el ángulo de las limitaciones teóricas que cada vez más ponía en evidencia.

Esta generación de filósofos se opone al empirismo extremo de esta corriente, a la concepción mecanicista del determinismo que en ella se propugnaba, a la negación que de la libertad hacía, a la naturalización absoluta del hombre. Todos estos aspectos constituían limitaciones reales de la concepción positivista y los filósofos latinoamericanos se percataban de las mismas.

Con este rechazo al positivismo se prepara el terreno para la penetración de las ideas axiológicas en Latinoamérica, ideas vinculadas al reconocimiento de la importancia de los valores humanos, de la interpretación ética y estética de la realidad latinoamericana, del estudio de la libertad del hombre y de la responsabilidad individual por su conducta. En otras palabras, la penetración y popularización ulterior que tuvo la axiología en América Latina está íntimamente vinculada al rechazo al positivismo como doctrina que desconocía el carácter social del hombre y que, por lo tanto, lo concebía como un ser natural, biológico,

2 Sobre las particularidades del positivismo latinoamericano ver: Pablo Guadarrama y Edel Tussel: *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*, Editorial de Ciencias Sociales, Ciudad de La Habana, 1987, pp. 21-32.

perdiendo de vista la diferencia entre el hombre y la naturaleza. Las siguientes palabras del filósofo argentino Alejandro Korn muestran con evidencia el sentimiento característico para esa época: "No podemos aceptar una filosofía que anonada la personalidad humana, reduce su unidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho a forjar sus valores y sus ideales, le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica".[3]

En estas condiciones el pensamiento axiológico mundial encontró un terreno muy fértil en América Latina. Desde las primeras décadas del siglo XX la preocupación por los valores penetra los círculos filosóficos latinoamericanos, fundamentalmente, a través de dos vertientes: el sociologismo francés vinculado a los nombres de Durkheim y Bouglé –que tuvieron en América Latina en la figura de Antonio Caso a su más ferviente seguidor– y la fenomenología, representada por Max Scheler y Nicolai *Hartmann, que, al parecer, constituyó la vía más importante por la que penetró la preocupación axiológica en el continente.*

Con la difusión de esta última corriente, ya desde finales de la década del 20 y sobre todo en la del 30, adquirió gran popularidad la temática de los valores. En esto desempeñó un papel muy importante la Revista de Occidente, *publicada en España, y, en especial, el artículo de Ortega y Gasset "¿Qué son los valores?", que apareció en dicha revista en 1923. En este artículo, Ortega exponía entusiastamente la concepción axiológica de Max Scheler.*

Ortega era ya en esta época una figura que gozaba de mucho prestigio en los círculos intelectuales latinoamericanos y, dada las condiciones de rechazo al positivismo y la avidez que existía por nuevas fórmulas en la comprensión de la sociedad y de los valores sociales, no resultó difícil que se aceptara casi automáticamente la concepción de Scheler como la concepción absoluta y última de los valores. A ello se une también el hecho de que, como

3 Alejandro Korn: *Obras*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1938-1940, vol. 3, pp. 279-280.

conocemos, el continente latinoamericano es marcadamente religioso y el rechazo del positivismo necesariamente tenía que vincularse con cierto retorno a algunas ideas por él criticadas, es decir, de la escolástica. En otras palabras, el rechazo al positivismo se expresa también en una especie de regreso a algunas ideas teológicas, lo cual se avenía muy bien al carácter de la concepción axiológica de Scheler, en la cual los valores religiosos ocupan un primer plano dentro de la pirámide jerárquica de valores que él propone.

Esto condicionó la rápida propagación de las ideas axiológicas de la fenomenología en el continente latinoamericano. De inmediato muchos filósofos se adscribieron directamente a la concepción scheleriana y sus ideas sobre los valores empezaron a aparecer por doquier en libros de textos, cursos universitarios, artículos en revistas especializadas, etc. Con posterioridad tuvo gran influencia también en el continente latinoamericano el discípulo y continuador de Scheler, Nicolai Hartmann, cuya concepción, unida a la de su maestro, ha quedado como la expresión clásica del objetivismo axiológico.

En sentido general el objetivismo en América Latina se desarrolló bastante apegado a la concepción de sus clásicos europeos, comprendiendo al valor como una esencia ideal, eterna e inmutable, apriori *y absoluta. La escala jerárquica de valores, según los adeptos a esta concepción, es también absoluta e inmutable, así como eterna en el tiempo. El conocimiento del valor es posible sólo a través de la intuición emocional, propia únicamente para determinados elegidos capaces de realizar esos valores en la vida. Según García Maynez, por ejemplo, son precisamente los santos, los fundadores de religiones, los grandes líderes, los grandes pensadores, los que son capaces de captar el valor y de guiar el resto de las masas hacia la plasmación terrenal de ese valor ideal.* [4] *De esta forma, supone el objetivismo que los valores se depositan en las cosas, pero el valor mismo no cambia en lo absoluto. Las cosas pueden cambiar, pueden dejar de ser*

4 Ver: América Pérez Sánchez: "El problema del conocimiento valorativo en la filosofía de Eduardo García Maynez", en: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, 1988, No. 16, pp. 54.

valiosas, pero como resultado de esto no se afecta el valor que sigue siendo eterno e inmutable. Esta es, en resumen, la concepción objetivista que predominó en las primeras décadas a partir del 30 en el pensamiento filosófico latinoamericano.

Entre los representantes más importantes de la concepción objetivista en América Latina en esas décadas se encuentran Juan Llambías de Azevedo (Uruguay), Eduardo García Maynez (México), Octavio Nicolás Derisi (Argentina), Luis Recasens Siches (de origen español radicado en México), y otros.

En las tres últimas décadas, por su parte, comenzó a prevalecer, aunque no siempre de manera autorreconocida, la axiología subjetivista, sobre todo en los marcos de la filosofía analítica.

Esta corriente filosófica, asociada en sus orígenes a los nombres de G. E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena, también llega a América Latina con una relativa tardanza en comparación con sus fuentes primarias en Europa. Mientras que en el llamado "viejo continente" esta tendencia nacía con el siglo mismo, en América Latina la filosofía analítica adquiere divulgación sólo en la década del 50 y del 60 (antes sólo excepcionalmente se abordaba y casi siempre de manera crítica), convirtiéndose a partir de los años 70 en una de las principales tendencias del pensamiento filosófico latinoamericano.

El tardío "arribo" de esta corriente a tierras latinoamericanas está asociado no sólo a factores coyunturales como lo fueron la ausencia de traducciones (que se extendió prácticamente hasta la década del 40) y la fuerte influencia que ejercía la filosofía germánica a través de Ortega y su Revista de Occidente *y los emigrantes españoles que por lo general seguían la misma línea. Además de estos factores, un elemento esencial lo constituyó el rechazo generalizado (y prevaleciente durante toda la primera mitad del siglo) al positivismo, corriente con la que se encuentra estrechamente emparentada la filosofía analítica, la cual es identificada por muchos con el positivismo lógico.*

Desde sus mismos orígenes la filosofía analítica se propone un regreso a la ciencia, al verdadero quehacer científico, rechazando la especulación metafísica de las filosofías tradicionales.

Para ello, e independientemente de las diferencias entre los miembros de esta corriente nada homogénea, son necesarios, al menos, dos elementos: a)la realización del análisis, o, lo que es lo mismo, la descomposición del todo complejo en sus partes, la distinción e investigación de éstas, de sus relaciones mutuas y de su vínculo con el todo; b)la investigación lógica del lenguaje, de sus conceptos y proposiciones, mediante la cual es que se lleva a efecto el análisis. Estos son, a la vez, los rasgos más generales de esta corriente, como lo muestra la enumeración que intenta hacer Jorge J. E. Gracia: "la preocupación por el lenguaje y la aclaración de su significado, el interés en la lógica y su uso en el discurso filosófico, una actitud positiva hacia la ciencia, y el presentimiento de que las proposiciones no empíricas de tipo no sintáctico son problemáticas".[5]

Sólo cuando la fenomenología y otras corrientes imperantes durante la primera mitad de siglo comenzaron a ceder terreno ante su incapacidad para explicar la realidad social del continente y el sistema de valores auténticamente latinoamericano y demostraron que no llegaban a ser una alternativa realmente válida ante el positivismo por ellos criticado, sólo entonces se abrió la posibilidad para la reincorporación otra vez del positivismo, ahora en su nueva versión como positivismo lógico, filosofía analítica o análisis filosófico, en el pensamiento social latinoamericano. Claro que ya en este momento, el positivismo filosófico analítico no constituye la única alternativa. En las últimas décadas se han desarrollado con fuerza también el marxismo (que venía fortaleciendo sus posiciones desde las primeras décadas del siglo) y la llamada filosofía latinoamericana (filosofía de la liberación y teología de la liberación), además de que todavía corrientes como la fenomenología y el existencialismo conservan cierta vitalidad. En estas condiciones la filosofía analítica se presenta a sí misma como la más científica, pero con esto no puede entrar lo que para algunos constituye una dosis excesiva de abstracción, academicismo y alejamiento a la vez, como la más abstracta, la más

5 Jorge J. E. Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva, Marcelo Dascal: *El análisis filosófico en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 18.

academicista, la más alejada de la realidad y los problemas de América Latina.[6]

Claro, que no todos los subjetivistas en axiología son filósofos analíticos, pero sí a la inversa, es decir, prácticamente todos los analíticos adoptan en consecuencia una postura subjetivista ante los valores, aun cuando ellos mismos no lo reconozcan. Y, por otra parte, en sentido general, la mayoría de los axiólogos de este signo en el continente en las últimas décadas pertenecen a esta tendencia del positivismo contemporáneo.

Como toda escuela subjetivista en axiología, los pensadores de este corte en América Latina conciben, en última instancia, la fuente del valor en el sujeto, en su capacidad valorativa, lo cual condiciona una visión relativista de los valores. Sin embargo, algo muy peculiar y bastante generalizado en el pensamiento subjetivista latinoamericano es su no autorreconocimiento como tal, es decir, la intención de superar no sólo el objetivismo, sino también el subjetivismo y apelan para ello a la relación sujeto-objeto. Esto es indudablemente un signo positivo. Pero no llega, a nuestro juicio, a convertirse en una realidad, debido a las propias limitaciones teóricas que este pensamiento se autoimpone al seguir la ruta analítica o de otras versiones del idealismo subjetivo contemporáneo.

Entre los axiólogos subjetivistas de las últimas décadas tenemos a Miguel Bueno (México), Robert Hartman (México), Augusto Salazar Bondy (Perú), Francisco Miró Quesada (Perú) y otros.

6 En una reciente clasificación de las tendencias actuales del pensamiento filosófico latinoamericano el filósofo cubano Pablo Guadarrama González ubica a la filosofía analítica fundamentalmente dentro de lo que él llama "tendencia hermenéutica o exegética". "Este tipo de filósofo latinoamericano -escribe Guadarrama- se caracteriza por dirigir casi siempre su mirada al cielo de las grandes abstracciones, que muchas veces expresa en el idioma extranjero de origen, o mediante la creación de neologismos indescifrables en algunos casos para el hombre de mediana cultura filosófica. Naturalmente su mensaje no está dirigido a la 'plebe', argumentarán, sino a un círculo cerrado de discípulos o seguidores de la misma escuela de pensamiento, que de igual forma podrán transmitir en la misma longitud de onda tal logomaquia." (Pablo Guadarrama González: *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Bogotá-Santa Clara, 1990, p. 172).

En este contexto desarrolla Frondizi su obra, quien desde un inicio se propone la realización de una revisión crítica del pensamiento filosófico y axiológico anterior y la elaboración, en el último caso, de una concepción que esté por encima y a la vez contenga los mejores elementos del objetivismo y el subjetivismo.

Resulta difícil ubicar a Frondizi dentro de una tendencia filosófica definida. El mismo nunca intentó hacerlo, si bien es cierto que en su obra se pone de manifiesto la influencia (autorreconocida) de diversos filósofos y escuelas, entre los que cabe mencionar a Whitehead, Russell, Hocking, C. I. Lewis, R. B. Perry, J. Dewey, Husserl y la Escuela de la Gestalt (Wertheimer, Koffka, Köhler). La variedad de fuentes de su pensamiento está asociada a las propias vicisitudes que caracterizaron su vida personal. Comienza con una formación franco-alemana recibida de sus maestros argentinos, en especial de Francisco Romero. Su labor en otros países y, particularmente, en los Estados Unidos, lo pone en contacto con la producción filosófica inglesa y norteamericana.

No compartimos la idea de Miró Quesada referida a la caracterización de Frondizi como un filósofo de tendencia analítica. [7] *Aun cuando en su obra encontramos rasgos aislados de esta corriente, encerrarlo en ella sería, a nuestro juicio, mutilar la dimensión real de su pensamiento filosófico. No obstante, sí nos adherimos a la opinión de Miró Quesada en cuanto a que Frondizi constituye uno de los filósofos más originales del continente latinoamericano y uno de los primeros "que se propone la magna tarea de elaborar un verdadero sistema filosófico".*[8]

Para la creación de este sistema el pensador argentino comienza por cuestionarse la naturaleza del propio filosofar. [9] *Este análisis presupone abordar de manera crítica las formas históricamente existentes de hacer filosofía. Para Frondizi estas formas*

7 Ver: Francisco Miró Quesada:"La filosofía de Risieri Frondizi", en: *El hombre y su conducta: Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi.* Río Piedra, Puerto Rico, 1980, p. 41.

8 *Ibid.*, p. 46.

9 Ver: Risieri Frondizi: *El punto de partida del filosofar.* Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.

han sido fundamentalmente dos, llamadas por él la concepción "poético-religiosa" y la concepción "científica" o "cientificista". Ambas formas, a pesar de contener elementos positivos, tienen el defecto de que absolutizan un aspecto determinado: la primera es demasiada parecida al arte, carece del rigor necesario y no parte de la realidad; la segunda, bajo la pretensión de una rigurosidad científica, se concentra en los detalles y pierde de vista la totalidad necesaria a toda doctrina filosófica.

Al margen de la cuestionable validez de tal clasificación de los sistemas filosóficos, en la crítica a ambas líneas Frondizi pone de manifiesto un rasgo general de todo su pensamiento filosófico: la tendencia a superar los extremos y a buscar una solución sintética que abarque los elementos positivos contenidos en las concepciones en disputa.

A través de esta crítica llega Frondizi a la conclusión de que la filosofía debe partir de la experiencia, debe ser lógicamente rigurosa y, a la vez, aspirar a una visión generalizadora de la realidad. Esa experiencia, aunque se personifica en la figura del filósofo, trasciende la experiencia individual del mismo, presupone la de la sociedad y la de la humanidad a través de su historia. De tal forma, la filosofía debe ser comprendida como una teoría general (o total) de la experiencia.

Así entendida, la filosofía debe partir, en consideración del filósofo argentino, del análisis del yo, *como centro nucleador de la experiencia, para de ahí seguir al estudio de las actividades y de los objetos de esas actividades.* Yo, *actividad y objeto son los componentes de la experiencia, y el sistema filosófico que Frondizi se propone pretende seguir este camino. En consecuencia desarrolla su teoría del* yo *en el libro titulado precisamente* Sustacia y función del problema del yo, *en el que, después de analizar críticamente las concepciones llamadas por él reduccionistas, llega a la conclusión de que el* yo *es una estructura, una totalidad que posee propiedades que no poseen sus elementos constitutivos.*[10] *Esta categoría de estructura, que según Frondizi permite*

10 Ver: Risieri Frondizi: *Sustancia y función del problema del yo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1952, p. 193.

superar las limitaciones de las concepciones anteriores sobre el yo, tiene un papel muy importante en todo su pensamiento filosófico (como podremos observar en su concepción del valor) y es tomada de la teoría psicológica de la Gestalt.

A partir de este momento, sin embargo, Frondizi se aparta un tanto del camino programado y se concentra en los problemas del hombre y de los valores, como lo muestra el contenido de sus tres últimos libros. La teoría del hombre queda así como parte importantísima de su sistema filosófico y, dentro de ella, el problema moral ocupa el lugar cimero.

La concepción axiológica de Frondizi se vincula estrechamente a su intento de fundamentar una nueva ética, como se pone de manifiesto en su última obra capital –Introducción a los problemas fundamentales del hombre–, *en la que parte del análisis crítico a la ética kantiana con el objetivo de demostrar la necesidad de crear una doctrina moral sustentada en una peculiar teoría de los valores.*

Dos son las direcciones fundamentales a las que va dirigida la crítica de Frondizi a la ética de Kant. La primera de ellas está asociada a la exigencia kantiana de que la máxima de nuestra acción pueda universalizarse para ser moral. Según Frondizi existen máximas que son universalizables y, sin embargo, conducen a la inmoralidad y, por el contrario, se da el caso de que la máxima no se puede universalizar y, no obstante, se corresponde precisamente con lo que se debe hacer. El pensador argentino sitúa varios ejemplos en los que convincentemente muestra la validez de esta crítica dirigida contra el carácter abstracto y ahistórico de la promulgada universalización kantiana. El mismo mensaje puede extraerse de la segunda crítica a la ética de Kant, referida a la imposibilidad de ésta de resolver los conflictos éticos reales. ¿Qué pasa –se cuestiona Frondizi– cuando estamos ante dos acciones incompatibles igualmente universalizables? Kant no ofrece respuesta a esta interrogante.

Según Frondizi, el principal error de Kant consiste en no prestar atención a los valores que orientan la conducta y a los que nos permiten juzgar sus consecuencias. Es necesario encontrar en los valores el criterio que posibilite determinar la superioridad de

un deber sobre otro, ya que la simple alternativa kantiana entre el bien y el mal no es suficiente, sobre todo en los casos en que estamos ante la presencia de un conflicto de deberes o de bienes, que en las circunstancias dadas son incompatibles y obligan al individuo a decidirse por uno de ellos a despecho del otro. Y como detrás de un conflicto de deberes o de bienes hay un conflicto de valores, será necesario resolver el problema axiológico para resolver esta cuestión.

Esta misma idea de asociar la doctrina de los valores a la fundamentación de la ética aflora en otras obras del filósofo argentino. En su trabajo titulado precisamente Fundamentación axiológica de la norma ética *Frondizi trata de demostrar que en la base de toda norma* moral *descansa un determinado valor. Es esta conexión con los valores lo que permite no reducir el deber-ser al ser, es decir, no fundamentar la legitimidad de una norma ética única y exclusivamente por la conducta real de la gente. Y, por otro lado, son también los valores los que posibilitan evadir el otro extremo que concibe a la moralidad como totalmente divorciada de la realidad y como algo* a priori. *Según su opinión, el deber-ser depende del ser, precisamente, por medio del valor correspondiente; y de la misma forma que el valor no se reduce a la suma de los hechos, el deber-ser se apoya en el ser, pero va más allá de éste. De ahí que Frondizi llegue a la conclusión de que el valor constituye el fundamento legítimo de toda norma moral. La norma moral que dice "no debes matar" se apoya en el valor de la vida humana, y así en todos los casos. Ante un conflicto entre dos normas ha de elegirse aquella que esté sustentada por el valor superior en las circunstancias dadas. De esta forma, concluye Frondizi, la moralidad dejará de ser comprendida como un mecanismo restrictivo de la conducta humana y aparecerá ante todos como lo que realmente es, como el instrumento mediante el cual los valores positivos y superiores orientan la capacidad creadora del hombre, lo guían en su vida y actividad y crean el sentido de repudio ante la destrucción, la muerte, la injusticia y el aniquilamiento.*

Hasta aquí hemos reproducido muy sintéticamente la argumentación que Frondizi ofrece para demostrar la necesidad de

una fundamentación axiológica de la ética. En sentido general coincidimos con la conclusión a la que él arriba acerca del vínculo entre valores y normas morales. Las normas surgen y se consolidan en la conciencia social como resultado de la relación valorativa del hombre con la realidad. Sin embargo, con esto aun no se resuelve todo el problema, queda por solucionar lo principal: ¿qué es el valor?, ¿cuál es su naturaleza? Si el valor descansa en el fundamento de la norma ética, ¿cuál es el fundamento del valor?, ¿depende el valor de las preferencias y deseos de los hombres o posee un sustento objetivo? Es evidente que no avanzaremos un paso más en la comprensión del pensamiento ético y axiológico de Frondizi si no pasamos al análisis de sus ideas sobre la naturaleza del valor.

Para esto, presentaremos a continuación una selección antológica de la obra del pensador argentino. La selección tendrá como objetivo fundamental dar a conocer los elementos más esenciales de su comprensión de los valores.

Observaremos que con un lenguaje sencillo y ameno Frondizi nos introduce en el complejo y apasionante mundo de los valores humanos, partiendo siempre de un análisis crítico, riguroso y a la vez mesurado, de las teorías existentes sobre esta problemática.

Los trabajos de Frondizi que aquí se presentan están ordenados cronológicamente. Con ello hemos querido poner en evidencia la continuidad y evolución de su pensamiento, así como los nuevos argumentos elaborados en favor de sus tesis centrales.

Siempre que ha sido posible hemos tratado de evitar la repetición o reiteración de las mismas ideas en dos o más obras. De todas formas no ha podido ser cumplido en todos los casos a fuerza de no arriesgar la lógica de la exposición del material en cuestión. Sí hemos prescindido de aquellos fragmentos o capítulos que no poseen importancia esencial desde el ángulo del objetivo de la presente antología.

Los trabajos aquí reunidos han sido extraídos de las siguientes fuentes: capítulos I, II y V del libro ¿Qué son los valores? Introducción a la axiología *(1958); artículos "Valor in genere y valores específicos" (1963), "Fundamentación axiológica de la norma ética" (1967) y "Valor, estructura y situación" (1972); y capítulos*

III, X y XI del libro Introducción a los problemas fundamentales del hombre *(1977). Consideramos que esta selección es totalmente representativa de la teoría de los valores de Risieri Frondizi. Tradicionalmente el prólogo a la obra de un determinado pensador incluye la valoración de la misma por parte del prologuista. En esta ocasión hemos preferido no adelantar ningún juicio de valor sobre la teoría axiológica de Frondizi, estimular al lector a seguir por sí mismo el pensamiento de este interesante filósofo y a extraer sus propias consideraciones de la lectura de esta selección. En consecuencia con ello hemos reservado para el final nuestra valoración, que será presentada a manera de epílogo y que permitirá al lector confrontar sus criterios con los nuestros y suscribir, disentir o enriquecer las consideraciones aquí presentadas.*

Qué son los valores*

1. EL MUNDO DE LOS VALORES

Los valores constituyen un tema nuevo en la filosofía: la disciplina que los estudia –la axiología– ensaya sus primeros pasos en la segunda mitad del siglo XIX. Es cierto que algunos valores inspiraron profundas páginas a más de un filósofo, desde Platón en adelante, y que la belleza, la justicia, el bien, la santidad, fueron temas de viva preocupación de los pensadores de todas las épocas. No es menos cierto, sin embargo, que tales preocupaciones no lograban recortar una región propia, sino que cada valor era estudiado aisladamente. La belleza, por ejemplo, interesaba por sí misma y no como representante de una especie más amplia.

Si bien no se ha perdido interés en el estudio de la belleza, ésta aparece hoy como una de las formas de una peculiar manera de asomarse al mundo que se llama el valor. Este descubrimiento es uno de los más importantes de la filosofía reciente y consiste, en lo fundamental, en distinguir el ser del valer. Tanto los antiguos como los modernos incluían, sin tener conciencia de ello, el valor en el ser y medían a ambos con la misma vara. Los amagos de axiología se dirigían, sin excepción, a valores aislados. El estudio de estos valores aislados adquiere hoy nueva significación al advertirse el hilo sutil que los une y la proyección de luz sobre cada uno de esos sectores que arroja toda investi-

* Tomado de: Risieri Frondizi: *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1958. (Fragmentos del capítulo I: ¿Qué son los valores?, pp. 7-15).

gación de conjunto sobre la naturaleza propia del valor. De ahí que tanto la ética como la estética –de vieja estirpe filosófica– hayan dado en los últimos años, un gran paso adelante al afinarse la capacidad de examen del valor como valor.

No puede menospreciarse el descubrimiento de una nueva propiedad del mundo. Si la filosofía tiende, por su misma esencia, a dar una explicación de la totalidad de lo existente, cualquier hallazgo que ensanche nuestra visión será un verdadero descubrimiento filosófico. Tanto o más importante que una nueva explicación del mundo es el descubrimiento de una zona antes no explorada, pues mal podrá satisfacernos un esquema interpretativo si ha dejado fuera, por ignorarla, una región completa con todas sus categorías. Todo descubrimiento polariza la atención sobre lo descubierto, en pasajero menoscabo de lo ya sabido. La primera reacción consiste en forzar las cosas para acomodarlas a la modalidad del recién llegado. Se pretende ver la totalidad del mundo a través de la grieta abierta por el nuevo descubrimiento. Esto explica la enorme proliferación de escritos sobre axiología y la pretendida reducción de la totalidad de la filosofía a la teoría de los valores.

¿A qué viene a agregarse esta nueva zona? ¿Qué regiones habían sido ya exploradas cuando se descubren los valores? Desde su iniciación, la filosofía pretendió dar una visión abarcadora de la totalidad del mundo. Pero, en sus comienzos, confundió la totalidad con uno de sus aspectos. La filosofía occidental comenzó hace 26 siglos con una preocupación sobre el ser del mundo exterior. Cuando los jónicos en el siglo VI a.c. se preguntan cuál es el principio, o arché, de la realidad, entienden por realidad la naturaleza, el mundo exterior. De ahí que hayan escogido como respuesta sustancias materiales, llámense agua, apeirón o aire. El mundo exterior es, pues, el primer tema de investigación filosófica y las "cosas", en el sentido habitual del término, la primera forma de realidad. Pero un pueblo de la capacidad racional del griego –se ha dicho más de una vez, exageradamente, que el griego "descubre" la razón– no podía conformarse con la contemplación del mundo físico, y pronto advierte que junto a ese mundo existe otro, de tanta o mayor

significación que el anterior, un mundo ideal, digamos así. Es el mundo de las esencias, los conceptos, las relaciones, esto es, de lo que hoy se denominan objetos ideales. Los pitagóricos, Sócrates y Platón son los descubridores de este mundo de las esencias.

A la realidad física y a los objetos ideales se agregó más tarde el mundo psíquico-espiritual. Además de piedras, animales, ríos y montañas, y de números, conceptos y relaciones, existen mis propias vivencias, mis estados psíquicos, mi dolor y mi alegría, mi esperanza y mi preocupación, mi percepción y mi recuerdo. Esta realidad es innegable; estaba, sin embargo, tan cerca del hombre que éste tardó mucho tiempo en reparar en ella. Como el ojo que ve las cosas exteriores y sólo años después se descubre a sí mismo –según la analogía de Locke– el espíritu se volcó primero hacia afuera y, una vez maduro, se replegó sobre sí mismo.

Cuando se descubre una zona nueva se producen, por lo general, dos movimientos opuestos. Uno, al que ya aludimos y que encabezan los más entusiastas del hallazgo, pretende ver todo por el nuevo hueco, e intenta reducir la realidad anterior a la nueva. En oposición a este movimiento, se origina otro que pretende reducir lo nuevo a lo viejo. Mientras unos sostienen que toda la filosofía no es más que axiología, otros se empeñan en que los valores no constituyen ninguna novedad, que se ha descubierto un nombre nuevo para designar viejos modos del ser.

¿A qué podrían reducirse los valores, según esta última concepción? Tres eran los grandes sectores de la realidad que habíamos señalado: las cosas, las esencias y los estados psicológicos. Se intentó, en primer término, reducir los valores a los estados psicológicos. El valor equivale a lo que nos agrada, dijeron unos; se identifica con lo deseado, agregaron otros; es el objeto de nuestro interés, insistieron unos terceros. El agrado, el deseo, el interés, son estados psicológicos; el valor, para estos autores, se reduce a meras vivencias.

En abierta oposición a esta interpretación psicológica del valor se constituyó una doctrina que adquirió pronto gran sig-

nificación y prestigio, y que terminó por sostener con Nicolai Hartmann, que los valores son esencias, ideas platónicas. El error de esta asimilación de los valores a las esencias se debe, en parte, a la confusión de la irrealidad –nota peculiar del valor– con la idealidad, que caracteriza a las esencias. La supuesta intemporalidad del valor ha prestado un gran apoyo a la doctrina que pretende incluir a los valores entre los objetos ideales.

Si bien nadie ha intentado reducir los valores a las cosas, no hay duda que se confundió a aquellos con los objetos materiales que los sostienen, esto es, con sus depositarios. La confusión se originó en el hecho real de que los valores no existen por sí mismos, sino que descansan en un depositario o sostén que por lo general es de orden corporal. Así, la belleza, por ejemplo, no existe por sí sola flotando en el aire, sino que está incorporada a algún objeto físico: una tela, una piedra, un cuerpo humano, etc. La necesidad de un depositario en quien descansar da al valor un carácter peculiar, le condena a una vida "parasitaria", pero tal ideosincracia no puede justificar la confusión del sostén con lo sostenido. Para evitar confusiones en el futuro, conviene distinguir, desde ya, entre los "valores" y los "bienes". Los bienes equivalen a las cosas valiosas, esto es, a las cosas más el valor que se les ha incorporado. Así, un trozo de mármol es una mera cosa; la mano del escultor le agrega belleza al "quitarle todo lo que le sobra", según la irónica imagen de un escultor, y el mármol-cosa se transformará en una estatua, en un "bien". La estatua continúa conservando todas las características del mármol común –su peso, su constitución química, su dureza, etcétera–; se le ha agregado algo, sin embargo, que la ha convertido en estatua. Lo que se le ha agregado es un valor estético. Los valores no son por consiguiente, ni cosas, ni vivencias, ni esencias: son valores.

2. LOS VALORES COMO CUALIDADES IRREALES

Y bien ¿qué son los valores?

Dijimos que los valores no existen por sí mismos, al menos en este mundo necesitan de un depositario en quien descansar. Se nos parecen, por lo tanto, como nuevas cualidades de esos

depositarios: belleza de un cuadro, elegancia de un vestido, utilidad de una herramienta. Si observamos el cuadro, el vestido o la herramienta veremos, sin embargo, que la cualidad valorativa es distinta de las otras cualidades.

Hay en los objetos mencionados algunas cualidades que parecen esenciales para la existencia misma del objeto; la extensión, la impenetrabilidad y el peso, por ejemplo. Ninguno de esos objetos podría existir si le faltara alguna de estas cualidades. Por otra parte, son cualidades que los objetos valiosos comparten con los demás objetos y que ellos mismos poseían antes de que se les incorporara un valor. Tales cualidades forman parte de la existencia del objeto, le confieren ser. Pero el valor no confiere ni agrega ser, pues la piedra existía plenamente antes de ser tallada, antes de que se transformara en un bien. Aquellas cualidades fundamentales, sin las cuales los objetos no podrían existir, son llamadas "cualidades primarias". Junto a ellas están las "cualidades secundarias" o cualidades sensibles, como el color, el sabor, el olor, etc. –que pueden distinguirse de las "primarias" debido a su mayor o menor subjetividad, pero que se asemejan a aquellas pues forman parte del ser del objeto. Sea el color una impresión subjetiva o esté en el objeto, es evidente que no puede haber un hierro, una tela o un mármol que no tenga color. El color pertenece a la realidad del objeto, a su ser. La elegancia, la utilidad o la belleza, en cambio, no forman parte necesariamente del ser del objeto pues pueden existir cosas que no tengan tales valores.

"Cualidades terciarias" llamó alguien a los valores, a fin de distinguirlos de las otras dos clases de cualidades. La denominación no es adecuada porque los valores no constituyen una tercera especie de cualidades, de acuerdo con un criterio de división común, sino una clase nueva, según un criterio también nuevo de división. Más apropiado sería afirmar que los valores son "cualidades irreales" –aunque no ideales–, pues, como vimos, no agregan realidad o ser a los objetos, sino tan sólo valer. Cualquiera que sea la denominación, lo cierto es que los valores no son cosas ni elementos de cosas, sino propiedades, cualidades *sui generis*, que poseen ciertos objetos llamados bienes.

Como las cualidades no pueden existir por sí mismas, los valores pertenecen a los objetos que Husserl llama "no independientes", es decir, que no tienen sustantividad. Esta propiedad, aparentemente sencilla, es una nota fundamental de los valores. Muchos desvaríos de ciertas teorías axiológicas objetivistas se deben al olvido de que el valor es una cualidad, un adjetivo al sustantivo, y al sustantivar al valor cayeron en especulaciones sin sentido y en la imposibilidad de descubrir su carácter peculiar. La filosofía actual se ha curado de la tendencia tradicional de sustantivar todos los elementos constitutivos de la realidad. Hoy se destacan, en cambio, los verbos, los adjetivos y aun los adverbios. Detrás de muchos sustantivos tradicionales hay un adjetivo implícito. No hay que dejarse engañar con el lenguaje. La lengua asimila las formas de pensar que prevalecen y la nueva teoría no puede quedar prisionera de la lengua: exige hábitos lingüísticos que se adapten mejor a las nuevas formas de pensar. Por ser cualidades, los valores son entes parasitarios –que no pueden vivir sin apoyarse en objetos reales– y de frágil existencia, al menos como adjetivos de los "bienes". Mientras que las cualidades primarias no pueden eliminarse de los objetos, bastan unos golpes de martillo para terminar con la utilidad de un instrumento o la belleza de una estatua. Antes de incorporarse al respectivo portador o depositario, los valores son meras "posibilidades", esto es, no tienen existencia real.

No hay que confundir a los valores con los llamados objetos ideales –esencias, relaciones, conceptos, entes matemáticos–; la diferencia está en que éstos son ideales mientras que los valores son irreales. Mejor se verá la diferencia si se compara la belleza, que es un valor, con la idea de belleza, que es un objeto ideal. Captamos la belleza, primordialmente, por vía emocional, mientras que la idea de belleza se aprehende por vía intelectual. Una obra sobre estética no nos produce ninguna emoción, pues está constituida por conceptos y proposiciones con significación y sentido intelectual. No sucede lo mismo con un poema, donde la metáfora que usa el poeta tiene una intención expresiva y de contagio emocional, y no representativa o de conocimiento. De

ahí también que los creadores de belleza –poetas, pintores, compositores– sean con frecuencia malos teóricos aun del propio arte que cultivan.

Acostúmbrase a distinguir los valores de los objetos ideales afirmando que estos últimos "son"; mientras que los valores no "son" sino que "valen". Esta distinción de Lotze(...) es muy útil para destacar una diferencia entre objetos que habitualmente se confunden, pero es teóricamente objetable.

3. POLARIDAD Y JERARQUÍA

Otra característica fundamental de los valores es la polaridad. Mientras que las cosas son lo que son, los valores se presentan desdoblados en un valor positivo y el correspondiente valor negativo. Así, a la belleza se le opone la fealdad; a lo bueno, lo malo; a lo justo, lo injusto, etc.(...) No se crea que el disvalor, o valor negativo, implica la mera inexistencia del valor positivo: el valor negativo existe por sí mismo –"positivamente"– y no por ausencia de valor positivo. La "fealdad" tiene tanta presencia efectiva como la "belleza"; nos topamos con ella a cada rato. Lo mismo puede decirse de los demás valores negativos como la injusticia, lo desagradable, la deslealtad, etc.

Se ha dicho muchas veces que la polaridad implica la ruptura de la indiferencia. Frente a los objetos del mundo físico podemos ser indiferentes. En el momento en que se ha incorporado a ellos un valor, en cambio, tal indiferencia no es posible; nuestra reacción, y el valor correspondiente, serán positivos o negativos, de aproximación o rechazo. No hay obra de arte que sea neutra, ni espectador que pueda mantenerse indiferente al escuchar una sinfonía, leer un poema o ver un cuadro.

Los valores están, además, ordenados jerárquicamente, esto es, hay valores inferiores y superiores. No debe confundirse la ordenación jerárquica de los valores con la clasificación de los mismos. Una clasificación no implica, necesariamente, un orden jerárquico. Se puede clasificar a los hombres en gordos y flacos, altos y bajos, solteros y casados, etc., sin que ninguno de los grupos tenga mayor jerarquía que el otro. Los valores, en cambio, se dan en su orden jerárquico o tabla de valores. La

preferencia revela ese orden jerárquico, al enfrentarse a dos valores, el hombre "prefiere" comúnmente el superior, aunque a veces "elija" el inferior por razones circunstanciales.

Resulta, desde luego, más sencillo indicar que existe un orden jerárquico que señalar concretamente cuál es este orden. No han faltado, por cierto, axiólogos que han propuesto "una" tabla. La crítica ulterior ha mostrado los errores de tales tablas y especialmente de los criterios que se habían utilizado para determinarlas. Un ejemplo concreto de tal afirmación lo constituye la tabla axiológica de Max Scheler(...) que ha sido tomada como paradigma en diccionarios y tratados en lengua castellana, y que está lejos de ofrecer seguridad y consistencia.

La existencia de un orden jerárquico es una incitación permanente a la acción creadora y a la elevación moral. El sentido creador y ascendente de la vida se basa, fundamentalmente, en la afirmación del valor positivo frente al negativo y del valor superior frente al inferior.

El hombre individualmente, tanto como las comunidades y grupos culturales concretos, se manejan con alguna tabla. Es cierto que tales tablas no son fijas, sino fluctuantes, y no siempre coherentes; pero es indudable que nuestro comportamiento frente al prójimo, sus actos, las creaciones estéticas, etc. (...) son juzgados y preferidos de acuerdo con una tabla de valores. Someter a un examen crítico esas tablas de valores que oscuramente influyen en nuestra conducta y nuestras preferencias, es tarea irrenunciable de todo hombre culto. No podrá, sin embargo, determinar críticamente una tabla de valores –dejamos de lado la posibilidad de afirmar dogmáticamente la validez de los criterios que pueden utilizarse para descubrirla...

Problemas fundamentales de la axiología*

1. LOS PROBLEMAS AXIOLÓGICOS EN LA VIDA DIARIA

Los problemas fundamentales de la axiología no se plantean únicamente en los libros, revistas y congresos filosóficos, sino que están presentes en las manifestaciones más diversas de la vida diaria. No hay discusión, o desacuerdo, sobre la conducta de una persona, la elegancia de una mujer, la justicia de una sentencia o el agrado de una comida, que no suponga la reapertura de la problemática sobre los valores. Las más complicadas cuestiones axiológicas se debaten a diario en la calle, en el parlamento, en el café y en las casas más humildes, si bien con una actitud y en un lenguaje poco filosóficos. Por lo general, las discusiones traducen, sin embargo, las posiciones extremas de la axiología. Cuando dos personas no están de acuerdo si una comida o bebida es agradable o no y fracasan en el intento de convencerse mutuamente, la discusión termina, por lo general, con la afirmación de uno o de ambos interlocutores, de que a él le gusta o no le gusta, y nadie podrá convencerle de lo contrario. Si se trata de una discusión entre personas cultas, seguramente alguien recordará el adagio latino, tan traído y llevado: *de gustibus non disputandum.*

Este adagio puede poner fin a una discusión callejera o de salón, pero no resuelve el problema de fondo que está detrás de

* Tomado de: Risieri Frondizi: *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1958. (Fragmentos del capítulo II: Problemas fundamentales de la axiología, pp. 17-33).

tal discusión. ¿Es cierto que no puede discutirse sobre el gusto? ¿Es impropio, entonces, hablar de personas de mal gusto? ¿Acaso no se ha debatido durante tantos años sobre el valor estético de no pocas estatuas, cuadros y poemas? ¿Son esas discusiones inútiles y no hay modo de determinar el valor de una obra artística o la conducta de un hombre?

Quien sostiene la tesis *de gustibus non disputandum* quiere afirmar una nota peculiar del valor, esto es, el carácter íntimo e inmediato de la valoración. El agrado que nos produce un vaso de buen vino, la lectura de un poema, un preludio de Chopin, es algo personal, íntimo, privado y, con frecuencia, inefable. No queremos renunciar a esa intimidad pues de lo contrario se nos escapa de las manos una nota esencial del goce estético. ¿Cómo podrán convencernos con silogismos y citas eruditas cuando nuestro goce es tan inmediato y directo que no admita posibilidades de equívoco?

Si uno se refugia, sin embargo, en el puerto acogedor de la subjetividad, y trata de mantener la cabeza serena a pesar de que tiene agitado el corazón, descubrirá muy pronto que esta doctrina no puede satisfacernos por completo. ¿Qué sería del mundo ético y estético si, a fuerza de afirmar la subjetividad del gusto, cada uno se atuviera a la propia manera de ver las cosas? ¿Cómo podría evitarse el caos si no hay pautas de valoración y normas de conducta? Si cada uno tiene debajo del brazo el propio metro de la valoración, ¿con qué patrón decidiremos los conflictos axiológicos? La educación estética y moral serían imposibles, la vida decente no tendría sentido, el arrepentimiento del pecado parecería absurdo. ¿"Decente" para quién? ¿"Pecado" para quién?, habría que preguntar constantemente. Por otra parte, si se midiera el valor estético por la intensidad de la emoción individual o colectiva, mayor valor tendría el melodrama radial o cinematográfico –que ha hecho derramar tantas lágrimas– que *Hamlet* o *El Rey Lear* que conmueven a un número reducido de personas. Si convertimos al hombre en la medida del gusto estético y de la ley moral parecería que no pudiera haber, en sentido estricto, ni "buen gusto" ni ley efectiva.

Este conflicto es uno de los que tiene más agitada a la axiología contemporánea. En verdad, nació con la axiología misma y podría escribirse la historia de la teoría de los valores, tomando este problema como eje e hilvanando las diversas soluciones que se han propuesto para resolverlo. Aunque con distinta significación, la cuestión está ya presente en Platón, la planteó Shakespeare en *Troilo y Crésida* (II, 2), y Spinoza decidióse por una de las alternativas en su *Ética* (III, prop. IX).

2. ¿SON LOS VALORES OBJETIVOS O SUBJETIVOS?

Si bien no es fácil reducir a términos sencillos la constelación de problemas que preocupan hoy a los axiólogos, el núcleo de la cuestión puede encerrarse en la pregunta: ¿Tienen valor las cosas porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor? ¿Es el deseo, el agrado o el interés lo que confiere valor a una cosa o, por el contrario, sentimos tales preferencias debido a que dichos objetos poseen un valor que es previo y ajeno a nuestras reacciones psicológicas u orgánicas? O si se prefieren términos más técnicos y tradicionales: ¿son los valores objetivos o subjetivos?

Tal planteamiento exige una previa aclaración terminológica en una *disputatio de nominem.* El valor será "objetivo" si existe independientemente de un sujeto o de una conciencia valorativa; a su vez, será "subjetivo" si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones, ya sean fisiológicas o psicológicas del sujeto que valora.

Un ejemplo puede aclarar aún más, si fuera necesario, el sentido de este primer problema. Como hemos indicado, los objetos físicos tienen ciertas cualidades, llamadas "primarias" que pertenecen a los objetos mismos; otras, en cambio, como las cualidades sensibles o "secundarias" dependen, al menos en parte, de un sujeto que las percibe. ¿A cuál de las dos se aproxima más la belleza, para tomar un valor concreto? ¿Se aproximará a cualidades como la extensión, que permanecen en el objeto aun en ausencia del sujeto? ¿O será más bien como el olor, que para existir como olor necesita de la presencia de

un sujeto que lo perciba, puesto que un olor que nadie puede percibir carece de sentido?

A ratos nos inclinamos por el subjetivismo y creemos descubrir en la posición contraria un mero engaño semejante al que padece el alucinado que se asusta de los fantasmas creados por su propia imaginación. Otras veces, en cambio, nos parece evidente que los valores son realidades objetivas, ante las cuales debemos rendirnos, pues tienen una fuerza impositiva que salta por encima de nuestras preferencias y doblega nuestra voluntad. ¿Acaso no nos esforzamos, a veces, por crear una obra de arte –un poema, un cuadro, una novela– y nos rendimos pronto ante la evidencia del fracaso al advertir que la belleza está ausente de nuestra creación? Si dependiera de nosotros, proyectaríamos la belleza sobre lo que hemos hecho y encontraríamos luego lo que hemos puesto. Lo mismo sucede cuando valoramos positivamente objetos que nos disgustan, o advertimos el poco valor que tiene aquello que nos emociona por razones puramente personales.

Pero, volviendo a la posición primera, ¿qué valor podrían tener los objetos si nosotros pasáramos indiferentes frente a ellos, si no produjeran en nosotros ningún goce o satisfacción, si no los deseáramos ni pudiéramos desearlos?

Un punto parece claro: no podemos hablar de valores fuera de una valoración real o posible. En efecto, ¿qué sentido tendría la existencia de valores que escaparan a toda posibilidad de ser apreciados por el hombre? ¿Cómo sabríamos que existen tales valores si estuvieran condenados a mantenerse fuera de la esfera de las valoraciones humanas? En este punto el subjetivismo parece pisar tierra firme: el valor no puede ser ajeno a la valoración. El objetivismo, por su parte, hace aquí una distinción fundamental que nos impide proseguir por el camino ya abierto de la subjetividad. Es cierto que la valoración es subjetiva, sostiene el objetivista, pero es indispensable distinguir la valoración del valor. Y el valor es anterior a la valoración. Si no hubiera valores ¿que habríamos de valorar? Confundir la valoración con el valor es como confundir la percepción con el objeto percibido. La percepción no crea al objeto, sino que lo

capta; lo mismo sucede con la valoración. Lo subjetivo es el proceso de captación del valor.

Ante razonamientos de esa naturaleza, el subjetivismo se atrinchera en la experiencia. Si los valores fueran objetivos –dice– los hombres se habrían puesto de acuerdo acerca de tales valores. Pero la historia nos demuestra un desacuerdo permanente; ello se debe a que cada uno tiene sus gustos y no puede renunciar a ellos. ¿Acaso la historia nos revela un acuerdo sobre los principios fundamentales de la ciencia?, contesta el objetivista. El error en que caen ciertas personas no invalida la objetividad de la verdad. Hay todavía gente que cree en la generación espontánea. La verdad no descansa en la opinión de las personas, sino en la objetividad de los hechos; de ahí que no pueda reforzarse ni aminorarse por el democrático procedimiento de los votos. Lo mismo sucede con los valores. La opinión de la gente de mal gusto en nada perjudica la belleza de una obra de arte. Tarea ociosa es intentar conseguir unanimidad en la opinión. Pero hay más –prosigue el objetivista–, la discrepancia se refiere a los bienes, no a los valores. Nadie deja de valorar la belleza; lo que puede suceder es que la gente no crea reconocer la presencia de la belleza en un bien determinado, sea una estatua, un cuadro o una sinfonía. Lo mismo sucede con los demás valores. ¿Quién deja de valorar la utilidad, preferir lo agradable o estimar la honestidad?

No es verdad, replicará el subjetivista: la discrepancia alcanza a los valores mismos. Cuando un italiano y un norteamericano no se ponen de acuerdo sobre la elegancia de un par de zapatos, tal disputa sobre un bien concreto se debe a una manera distinta de concebir la elegancia misma. Es lo que sucede también en numerosas discusiones sobre el valor de un poema, la justicia de una sentencia, la honestidad de una conducta: el desacuerdo sobre tales bienes delata, con frecuencia, una discrepancia profunda sobre lo que debe entenderse por belleza, justicia u honestidad.

Hay casos concretos –proseguirá el subjetivista– que demuestran claramente la subjetividad de los valores. Los sellos de correo constituyen uno de esos casos. ¿Dónde está el valor

de los sellos de correo? ¿Hay algo en la calidad del papel o en la belleza del dibujo o en la impresión, que explique el valor que tienen? Sin los filatélicos no tendrían ningún valor. Nuestro deseo de coleccionarlos es lo que le ha conferido valor. Si se pierde ese interés, el valor que se les ha conferido desaparece *ipso facto*. Aunque el problema es más complejo, algo semejante sucede con los valores estéticos. Ellos también dependen de una serie de condiciones subjetivas, culturales, etc. ¿Qué valor estético tendría la pintura si los hombres no tuvieran ojos? ¿Y qué sentido tendría hablar del valor estético de la música si Dios nos hubiera condenado a una sordera eterna? En última instancia valoramos lo que deseamos y lo que nos agrada(...).

Los argumentos subjetivistas no logran convencer a quienes se adhieren a la tesis objetivista. Estos sostendrán que no puede hacerse descansar toda una teoría axiológica sobre el ejemplo de los sellos de correo; el examen de cualquier ejemplo, en todos los otros niveles axiológicos prueba lo contrario. De ahí que repetirán que las cosas no tienen valor porque las deseamos, sino que las deseamos justamente porque tienen valor. Parece, en efecto, que no las deseamos porque sí, caprichosa e injustificadamente, sino porque hay en ellas algo que nos incita a desearlas.

3. SUGESTIONES PARA UNA PROBLEMÁTICA NUEVA

Si bien a cada argumento de una y otra parte, la cuestión revela un matiz nuevo y el espíritu se enriquece en la disputa, ésta no tiene trazas de acabar. Tampoco se pone fin a los problemas al decidirse por una u otra posición. Si admitimos que el valor tiene naturaleza subjetiva quedará todavía por decidir qué aspecto de la subjetividad es el que da vigencia al valor. ¿Tendrán las cosas un valor porque nos agradan? ¿O será, más bien, porque las deseamos, o porque tenemos interés en ellas? ¿Y por qué tenemos interés en ciertas cosas y en otras no? ¿Por qué nos agrada o preferimos esto o aquello? ¿Será una reacción psicológica caprichosa o habrá algo en el objeto que nos compele a reaccionar de un modo determinado?

Y caemos, así, en el objetivismo. Aquí tampoco las cosas están muy claras. ¿Es el valor completamente ajeno a la constitución biológica y psicológica del hombre? ¿O toda la objetividad consiste en que el hombre, al enfrentar un valor, no puede dejar de reconocerlo? ¿No será la objetividad de un orden completamente distinto? ¿Una objetividad social, por ejemplo, en la que la objetividad del valor descansa en el carácter intersubjetivo de la reacción? Y volvemos al subjetivismo.

Esta vuelta en círculo, de una posición a la contraria y de ésta a la primera, nos hace pensar que quizás la dificultad se derive de que el problema ha sido mal planteado. ¿Tendrá que ser el valor necesariamente objetivo o subjetivo? ¿No estaremos ofuscados por el afán de reducir el todo a uno de sus elementos constitutivos? Es posible, por ejemplo, que los estados psicológicos de agrado, deseo o interés sean una condición necesaria pero no suficiente, y que tales estados no excluyan elementos objetivos, sino que los supongan. Esto es, que el valor sea el resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto, y ofrezca, por tal razón, una cara subjetiva y otra objetiva, engañando a quienes se atienen a una sola faz.

...¿Tendrán todos los valores el mismo carácter? El problema central se refiere a la naturaleza del valor. ¿No será previo al intento de su determinación preguntarse si todos los valores tienen una naturaleza semejante, en lo que se refiere a la objetividad o subjetividad? ¿No variará el ingrediente de subjetividad u objetividad según el tipo de jerarquía del valor? Exploremos un momento esta posibilidad examinando valores que pertenezcan a diversa jerarquía.

Comencemos por los más bajos: los que se refieren al agrado o desagrado. Veo un vaso de vino y lo encuentro agradable. ¿Dónde está lo agradable, en mí o en el vino? ¿Estamos frente a un valor subjetivo u objetivo? Parecería que lo agradable fuera una cualidad que posee el vino, pues la Coca- cola, por ejemplo, no logra producirme un agrado semejante. Si reflexiono un momento, advierto, sin embargo, que otra persona podría hacer justamente la afirmación contraria: que le agrada la Coca-cola y le desagrada el vino. Si es así, no es el objeto sino el sujeto la

fuente del agrado y desagrado. Si cada uno reacciona de un modo distinto frente al mismo estímulo, la diferencia radicará en el sujeto(...) Aquí es donde tiene sentido el adagio *de gustibus non disputandum*, que es un reconocimiento del predominio de lo subjetivo sobre lo objetivo en el nivel axiológico más bajo.

Este predominio se perderá si saltamos a lo más alto en la escala axiológica: a los valores éticos, por ejemplo. ¿Dependerá de nuestros estados fisiológicos o psicológicos que juzguemos honesta o deshonesta una actitud, o justa o injusta una sentencia? No, desde luego. Tenemos que sobreponernos a esas condiciones subjetivas deformadoras de nuestra valoración ética. ¿Qué clase de juez sería aquel que condicionara sus sentencias al funcionamiento de su estómago o de su hígado, o a los disgustos que haya tenido con su mujer? El valor ético tiene una fuerza impositiva que nos obliga a reconocerlo aun contra nuestros deseos, tendencias e intereses personales. Al menos parece evidente que el ingrediente de objetividad es, en este caso, mucho mayor que en la estimación de lo agradable.

En medio de estos dos extremos están los demás valores: útiles, vitales, estéticos. En estos últimos es donde el equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo parece mayor, aunque variando también según la naturaleza del valor estético. Hay, por ejemplo, un predominio del elemento subjetivo al valorar la elegancia de un traje –imposible de separar de la moda y de otros ingredientes circunstanciales– que está ausente cuando estimamos la belleza de un cuadro.

4. EL PROBLEMA METODOLÓGICO

En los últimos tiempos ha ido creciendo la impresión de que el problema de la naturaleza última del valor ha entrado en un *impasse*. La historia de la ciencia y de la filosofía ha atravesado muchas veces una situación semejante en que el problema capital debe postergarse para dar entrada a un problema previo. A principios del siglo XVI, era más importante que encontrar nuevas verdades hallar la ruta que permitiera descubrirlas. Tal fue la contribución de Francis Bacon y Descartes, entre otros. Algo semejante sucedió a fines del siglo XVII cuando Locke

postergó las cuestiones metafísicas para plantear previamente el problema del origen de nuestras ideas o, un siglo más tarde, cuando Kant centra la filosofía teórica en el problema del conocimiento en menoscabo del problema metafísico.

Ante la imposibilidad de poner fin a la disputa entre subjetivistas y objetivistas, muchos han pensado que ha llegado el momento de postergar ese problema para dar prioridad al problema metodológico y criteriológico. ¿Qué criterio utlizaremos para decidir quién está en lo cierto? ¿Cuál es el método más apropiado para descubrir la naturaleza última del valor? John Dewey es uno de los pensadores que cree que el problema metodológico es hoy el principal. Después de haberse preocupado por cuestiones axiológicas durante varias décadas, escribe Dewey a los 90 años: "En la situación actual del problema de los valores, la cuestión decisiva es de orden metodológico". Y Dewey no está solo; hay muchos que sienten como él que la axiología no saldrá del estado en que se encuentra si no se aclara previamente el problema del método.

Es cierto que el método que se escoge no puede separarse por completo de las predilecciones teóricas, pues en el planteamiento va indicado ya un derrotero; pero no es menos cierto que si no se determina, con cierta claridad, el criterio a utilizarse, la discusión no sólo es interminable sino ociosa. A su vez, un método adecuado puede arrojar mucha luz sobre el problema, especialmente si el método no supone un compromiso anticipado con una teoría determinada.

¿Cuál es el camino a seguir? Dos son las posibilidades principales que se abren ante nosotros: una es empírica y la otra *a priori*. ¿Tendremos que ajustarnos a la experiencia y atenernos a sus decisiones, o debemos confiar en la intuición emocional –como quiere Scheler– capaz de trasladarnos a la intimidad de las esencias y asegurarnos un saber indubitable?

La experiencia es el juez supremo sobre cuestiones de hecho; ella nos dirá si realizamos una investigación prolija, qué prefiere realmente la gente, qué es lo que valora y qué es lo que considera un disvalor. Pero de la observación de que la gente valora de un modo determinado no podemos extraer la conclu-

sión de que así debe valorar. Ya vimos que si hiciéramos depender el valor de la realidad, no habría la posibilidad de una reforma moral, puesto que la ley moral se identificaría con la costumbre de esa comunidad. Está en la esencia del reformador moral y del creador en el campo del arte no ajustarse a las normas o a los gustos predominantes, levantar el pabellón del "deber-ser" por encima de la realidad social en que vive.

¿Nos queda tan sólo el otro camino, el de la intuición infalible, que, con soberbia poco filosófica declara ciego para las esencias a quien no coincide con sus teorías? ¿Qué hacer si las intuiciones infalibles de dos de los "elegidos" no coinciden? ¿Y qué pensar de la infalibilidad de la intuición cuando es la misma persona –como sucede en el propio caso de Scheler– quien tiene a lo largo de su vida intuiciones "infalibles" contradictorias?

Estas dificultades nos rebelan una característica propia de la filosofía. Los problemas científicos, con todas las dificultades que ofrecen, descansan en un subsuelo común, constituido por el acuerdo sobre el criterio a utilizarse, para determinar la verdad o falsedad de una teoría o una hipótesis. Se puede hacer pie en ese sólido subsuelo en el que descansa el edificio todo de la ciencia. En filosofía, en cambio, el criterio a utilizarse, la vara con que vamos a medir el terreno, está también en discusión, es un problema por resolver. No hay vara para medir la vara. Esto no debe arrojarnos en brazos de la desesperación o del escepticismo; debe revelarnos la complejidad de los problemas filosóficos y ponernos en actitud de alerta frente a las soluciones simplistas que resuelven los problemas pasándoles a la vera. La actitud filosófica es, fundamentalmente, problemática. Quien no sea capaz de captar el sentido de los problemas y prefiera montarse a la grupa de la primera solución que se le presente –y que le ofrezca una ilusoria estabilidad– corre el peligro de hundirse, con la supuesta solución, en un mar de dificultades. Porque no puede entenderse ninguna teoría axiológica sin haber comprendido previamente cuáles son los problemas que intenta solucionar, es por lo que dedicamos este capítulo a la problemática de la axiología actual. Y no se crea que los problemas han terminado aquí. Los indicados son los más importantes, pero no

los únicos. Antes de pasar a las soluciones propuestas conviene echar un vistazo a otros problemas axiológicos que no dejan de tener importancia. En la imposibilidad de exponerlos todos, destacamos aquellos que parecen tener mayor significación.

5. ¿CÓMO CAPTAMOS LOS VALORES?

Restrinjamos el problema metodológico a la cuestión, más reducida, pero no menos importante, referente a la aprehensión de los valores. ¿Cómo captamos los valores?

Vimos en el capítulo I que los valores no se dan aislados, sino que tienen una existencia parasitaria: se nos presentan siempre apoyados en un sostén. El sostén es de orden real –piedra, lienzo, papel, gesto, movimiento– y lo captamos por los sentidos. ¿Captamos de igual modo el valor que en él se apoya? No se confunda la cuestión: es evidente que si no captamos el depositario por los sentidos, el valor que en él descansa se nos mantendrá oculto. La cuestión que planteamos es distinta. Queremos saber si es por los sentidos, o por qué otro medio, que captamos los valores que cabalgan tales depositarios(...) Podemos –y debemos– separar la captación de los objetos reales, que sirven de vehículo de los valores, de los valores mismos, y preguntarnos si ambos se captan de un modo semejante.

Fuera del interés que ofrece de por sí el problema de la captación de los valores, su solución arrojará luz sobre la naturaleza de los valores mismos. Como no podemos introducirnos en el seno de los objetos "en sí", eliminando nuestra propia persona debemos resignarnos a descubrir la naturaleza de los objetos según la relación que podamos tener con ellos...

La relación o trato que podemos tener con un objeto, nos revela, pues, la naturaleza del mismo. Ahora bien, ¿qué trato podemos tener con los valores?

Max Scheler sostiene que la inteligencia es ciega para los valores, esto es, que no puede tener con ellos ninguna clase de trato directo. Los valores se nos revelan –según la difundida doctrina de este filósofo germano– en la intuición emocional. La intuición es certera y no necesita apoyarse en la experiencia anterior ni en el respectivo depositario...

La experiencia de artistas, críticos e historiadores del arte no coincide con esta descripción optimista de la captación del valor. Un largo y penoso trato es a veces necesario para que la obra de arte corra lentamente el velo que cubre su belleza. Jamás la captación es definitiva; nuevos tratos nos depararán nuevas sorpresas. En el plano ético las cosas son aún más complicadas. La honestidad de una conducta, o la injusticia de una sentencia, no nos resultan patentes a primera inspección.

Reparos semejantes habrá que dirigir al carácter emocional de la supuesta intuición captadora del valor. Aun en el plano estético –donde el aspecto emocional parece predominar– no faltan elementos intelectivos que forman parte de nuestra captación. Si pasamos del plano estético al ético o al jurídico, la presencia de los elementos racionales es innegable. En la esfera axiológica de lo útil, a su vez, lo intelectual ha excluido por completo a lo emotivo; no puede captarse la utilidad de un objeto sin un concepto previo del fin que debe cumplir y del modo como lo cumple.

Por otra parte, si fuera cierto que captamos los valores plena e intuitivamente, ¿qué hacer frente a intuiciones antitéticas? No cabe la menor duda que tales intuiciones existen. Acusar a quien tiene una intuición distinta a la nuestra de que padece ceguera para los valores supone arrogancia y falta de espíritu crítico; el choque de intuiciones se produce en hombres de jerarquía similar. ¿Qué intuición será la que resuelva la contradicción intuitiva?

Estos reparos tienen como propósito fundamental mostrar las dificultades que debe enfrentar toda teoría axiológica y la imposibilidad de que se eliminen las dificultades, a fuerza de afirmar dogmáticamente una posición. La problemática axiológica continúa abierta. Lo importante, para quien desee cultivar esta disciplina, es captar el sentido, profundidad y complejidad de tal problemática. Semejante captación le preservará de caer en la afirmación fácil de una doctrina dogmática, o desorientarse frente a actitudes contradictorias que, aparentemente, reclaman con igual fuerza nuestra adhesión.

Valor y situación*

1. UNILATERALIDAD DEL SUBJETIVISMO

A pesar de las afirmaciones enfáticas del objetivismo axiológico y de la seguridad que parece ofrecer la tesis subjetivista, el problema referente a la naturaleza de los valores se mantiene en pie. No podrá solucionársele si se persiste en una u otra posición, o si la preocupación mayor consiste en asegurar la coherencia lógica en menoscabo de la realidad que se quiere desentrañar.

La dificultad se origina en la complejidad del problema y la confusión se debe a que una y otra doctrina hacen afirmaciones que son realmente ciertas; el error de ambas posiciones consiste en tomar en consideración tan sólo un aspecto de la cuestión.

Así, por ejemplo, el subjetivismo tiene razón al afirmar que no puede separarse enteramente al valor de la valoración, pero yerra al pretender reducir el valor a la valoración. Si los valores fueran tan sólo una proyección del agrado, el deseo, o el interés del sujeto, reinaría en el mundo una verdadera anarquía axiológica, pues los deseos e intereses varían de una época a otra y de hombre a hombre. Y es verdad que no existe una plena coincidencia en la apreciación de las obras de arte ni en la valoración de la conducta humana, pero no es menos cierto que la coincidencia es mucho mayor que la discrepancia.

* Tomado de: Risieri Frondizi: *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1958. (Fragmentos del capítulo V: Valor y situación, pp. 103-136).

Por otra parte, si los valores fueran creados por el sujeto sin tener en cuenta ningún elemento que trascienda al sujeto mismo, la norma de conducta se reduciría al capricho personal y desaparecería toda posibilidad de establecer ninguna forma estable de apreciación estética. La tabla de valores sería caprichosamente fluctuante, la educación ética y estética imposibles, el "buen gusto" y la prédica moral no tendrían sentido y tanto valdría el corrompido como el hombre honesto: ambos se conducirían de acuerdo con los propios deseos y con los intereses que los mueven.

Si el deseo, el agrado y el interés confieren valor a un objeto, no podría haber valoración equivocada; bastaría que lo deseáramos para que tuviera valor. Al hecho psicológico de la valoración –muy importante, por cierto– es necesario agregarle el elemento axiológico para saber si lo que deseamos de hecho es merecedor de ser deseado, esto es, si se trata de un buen deseo. Las doctrinas subjetivistas, como se ve, dejan el problema axiológico en su punto inicial. Su contribución consiste en indicar un elemento importante en el acto axiológico –la conexión del valor con el sujeto que valora–, pero fracasan al dejar de lado, inconscientemente o en forma deliberada, el aspecto estrictamente axiológico de la cuestión...

Que no se haya aún encontrado un criterio aceptable para resolver los conflictos axiológicos, o para determinar cuál es la naturaleza efectiva del valor, no significa que tal criterio no exista(...) La axiología es una disciplina muy joven y sus problemas son tan complejos, o más, que los científicos. Ante los fracasos por establecer un criterio axiológico aceptable no debemos desesperar y, menos aún, extraer la conclusión pesimista de que es imposible encontrar tal criterio...

...El empirismo lógico, y hombres que están muy cerca de este movimiento como Bertrand Russell, son quienes más han insistido en negar la existencia de cualidades propias del valor debido a dificultades de orden metodológico(...) (...)Russell afirma que la razón principal que tiene para adoptar la doctrina de la subjetividad de los valores "es la completa imposibilidad

de encontrar argumentos para probar que esto o aquello tiene un valor intrínseco".[1]

El análisis semántico condujo a los empiristas lógicos a conclusiones semejantes. Carnap sostiene(...)que los juicios de valor difieren tan sólo por su formulación de las expresiones de deseos y de los imperativos. Saca luego conclusiones terminantes acerca de la imposibilidad de la ética normativa y de la axiología como disciplina filosófica. Tales conclusiones podrían tener validez si se probara antes la tesis que las sostiene, cosa que Carnap no hace. No basta afirmar, en efecto, que un juicio de valor es una forma disfrazada de imperativo o norma; hay que probar tal afirmación. Se trata, a nuestro juicio, de una tesis errada.

Si hay alguna relación entre las normas y los juicios de valor, tal relación consiste en que las normas, para tener validez, deben apoyarse en los correspondientes juicios de valor. De ahí que la investigación teórica preceda a la normativa...

...Ayer(...) sostiene(...) que los valores no agregan nada al contenido de una proposición y que, en verdad, nunca discutimos sobre valores sino sobre hechos...

...¿Es cierto que nuestras discusiones no se refieren a los valores sino a los hechos? No cabe la menor duda que muchas de nuestras discusiones sobre cuestiones éticas y estéticas no son, en el fondo, sino discusiones de hechos; que muchas veces disentimos porque hay un desacuerdo sobre los elementos fácticos. ¿Sucede algo semejante en todos los casos? No lo creemos. Hay situaciones en que los interlocutores están plenamente de acuerdo sobre los hechos y discrepan por razones estrictamente axiológicas. Es lo que sucede con ciertos críticos de arte, que están de acuerdo acerca de los hechos referentes a un cuadro o a una obra musical y, sin embargo, discrepan porque tienen concepciones distintas acerca de la naturaleza del valor estético. Algo semejante sucede cuando la discrepancia no se refiere a un valor aislado sino a la posición

1 Cfr. Bertrand Russell: *Religión y ciencia*, Fondo de Cultura Económica; México, Breviario, No. 55, p. 146

de un determinado valor, con respecto a otro, en la tabla axiológica.

Ayer está en un error al creer que tan sólo los hombres de distintas comunidades culturales o sociales tienen distintas tablas axiológicas. Es frecuente encontrar, entre miembros de una misma familia, que conviven bajo un techo común y que han sido educados en los mismos colegios, discrepancias axiológicas fundamentales. En uno predominan los valores religiosos, en otro los económicos, en un tercero los estéticos. Tal predominio tiene que ver, más bien, con los tipos psicológicos –como lo indicó Spranger– y no con situaciones educativas o ambientales. Las discusiones en esa familia se refieren a los valores y no a los hechos, esto es, al orden jerárquico que debe ocupar un valor respecto a otro.

La educación estética y moral no consiste tan sólo en llamar la atención del joven sobre determinadas cuestiones de hecho, o consecuencias que producirían ciertos actos, sino en destacar ante sus ojos la presencia de valores que su mirada inexperta no lograba descubrir.

La tesis central de Ayer(...) consiste en afirmar que los juicios de valor no son ni verdaderos ni falsos puesto que no afirman nada, sino que expresan tan sólo los sentimientos de quien enuncia el juicio...

La tesis de Bertrand Russell, como vimos, es muy semejante a la de Ayer y cae, por consiguiente, bajo críticas similares a las enunciadas. Examinemos por separado aquellos aspectos de su tesis que no coinciden exactamente con la posición de Ayer.

Uno de ellos fue ya destacado y se refiere al pasaje indebido de la imposibilidad de encontrar argumentos para probar que algo tiene valor, a la negación de la existencia de valores intrínsecos. Fuera del error de tal inferencia, hay que señalar el apresuramiento de Russell al afirmar que existe "completa imposibilidad" para encontrar argumentos. Si se hubiera atenido a los hechos, debía haber afirmado que él no conocía, hasta ese momento, ningún argumento que, a su parecer, probara la existencia de valores intrínsecos. No puede haber ninguna razón "de esencia" que impida encontrar en el futuro argumentos

semejantes; por otra parte, Russell que es empirista, no puede apelar a las esencias inmutables. Si los científicos de épocas pasadas hubieran adoptado un criterio semejante frente a la existencia de las bacterias, por ejemplo, no se hubiera logrado aún descubrirlas. Las dificultades para advertir su presencia no cerraron la puerta a la posibilidad de un ulterior descubrimiento. ¿No es posible acaso que el intenso y constante estudio en el campo de la axiología pueda permitir señalar, más adelante, que algo tiene, en efecto, un valor intrínseco?

Al negarse Russell a aceptar la existencia de un criterio axiológico, debido a la falta de pruebas, está suponiendo –sin probarlo, por cierto– la superioridad del valor lógico sobre los demás valores. ¿Por qué habremos de negar valor a lo que no se puede probar lógicamente? ¿Se puede probar que lo que se prueba tiene mayor valor que aquello que no puede probarse?...

...Russell, en su condición de hombre, tiene la convicción de que existe la justicia, la decencia y la dignidad, y esta convicción es la que le obliga a rebelarse en contra de la injusticia, la deshonestidad y el placer denigrante de ciertos espectáculos. Si él creyera realmente que la justicia es una cuetión "de gustos" o de meros deseos personales, no podría acusar al prójimo por tener gustos "indebidos" o deseos "impropios" o "mezquinos": tendría que respetar los deseos y gustos del prójimo como éste respeta los suyos.

En este punto radica la debilidad y la insatisfacción del subjetivismo, sea que proclame el deseo, el agrado o el interés como concepto central en la interpretación del valor. La debilidad consiste en que deja el problema axiológico intacto.

En efecto, como ya lo sugerimos, si hemos de definir al valor por el deseo, todo deseo será valioso. Más si lo fuera, no podríamos hablar de deseos "impropios", "indecentes" o "pequeños" y tampoco de deseos "grandes", "honestos" o "generosos". El deseo, como deseo, es un estado psicológico neutro frente a los valores; su calidad ética depende de otro elemento, que es justamente el axiológico. Hay que buscar fuera del deseo el criterio para determinar su carácter ético; lo mismo pasa con el interés y el agrado.

Lo que da origen a cierta confusión es que los deseos, agrados e intereses pueden ser buenos o malos –y, por lo tanto, tienen vinculación con la ética– mientras que otros estados psicológicos, y otras cosas que existen en el mundo, no puden ser ni buenas ni malas y permanecen, por consiguiente, fuera de toda relación con los valores. Así, nuestras percepciones, nuestros recuerdos, lo mismo que los triángulos y los árboles, no son ni buenos ni malos, sino en relación con la conducta –deseos e intereses– de los hombres.

Si bien es cierto que el valor se da en una valoración real o posible, es evidente que hay que distinguir la valoración –como hecho psicológico– del *acierto* de la valoración. Si un objeto adquiriera valor cuando lo valoramos con nuestro interés, deseo o agrado, no habría la posibilidad de cometer un error axiológico y nuestra valoración carecería de todo significado. Si todo es verdadero, nada es verdadero: el error da sentido y vigencia a la verdad.

Que la mera valoración psicológica positiva no confiere un determinado valor a un objeto es un hecho que parece innegable. La preferencia de la juventud actual por el *rock and roll* no le confiere a éste superioridad estética sobre una sonata de Beethoven. Reconocemos la superior jerarquía de la sonata por encima de las preferencias individuales y colectivas, y utilizamos con frecuencia esta superior jerarquía para valorar negativamente a las personas que no son capaces de advertirla.

Por otra parte, los deseos y valoraciones reales no se producen caprichosa o caóticamente; debe haber en la realidad objetiva algún elemento que nos obliga a valorar de un modo determinado. El problema axiológico no consiste, por consiguiente, en averiguar cómo o por qué valoramos, sino cómo *debemos* valorar. Si deseamos algo es porque creemos reconocer en el objeto la presencia de alguna cualidad que lo hace acreedor a nuestro deseo. Esta observación nos permite destacar una distinción que es fundamental en axiología y que fue sugerida por Ehrenfels a fines del siglo pasado en su polémica con Meinong y repetida luego por varios pensadores de distintos

países: nos referimos a la distinción entre lo deseado y lo deseable.

Toda investigación sobre lo deseado se mantiene en el plano de lo psicológico o sociológico; sólo lo "deseable" es estrictamente axiológico. Tal distinción no implica, desde luego, una completa separación. Lo "deseable" mantiene su cordón umbilical que lo une a "lo deseado". ¿Podría ser algo deseable si jamás nadie lo deseara o pudiera desearlo? La separación absoluta transforma al valor de "lo deseable" en una mera fórmula vacía; la identificación de lo "deseable" con "lo deseado" abre la puerta al confusionismo axiológico. Tal identificación fue afirmada repetidas veces por el subjetivismo axiológico...

2. LOS ERRORES DEL OBJETIVISMO AXIOLÓGICO

Las exageraciones del subjetivismo axiológico, que hemos señalado, han servido para reforzar la tesis del objetivismo. Pero no hay doctrina filosófica que pueda construirse con los errores de la doctrina opuesta. Por otra parte, el subjetivismo no yerra sino que exagera alguna de sus verdades y el repudio de todo lo que él sostiene condena al adversario a exageraciones semejantes, aunque de signo contrario.

Para el objetivismo, como vimos, los valores son independientes de los bienes y de los sujetos que los valoran; son además absolutos e inmutables, sin que el acaecer real físico o humano pueda alterarlos. La naturaleza del ser humano, sus cambios a través de la historia, el fluir constante de las preferencias, las vicisitudes de los deseos e intereses de los hombres, deja a los valores intactos e imperturbables. "Los valores existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado", escribe Scheler.[2] Más adelante subraya: "Así como la existencia de objetos (por ejemplo, los números) o la naturaleza no supone un *yo*, mucho menos lo supone el ser de los valores".[3] Y rechaza a continuación "toda doctrina que quiera limitar los

2 Max Scheler: *Ética,* Revista de Occidente, Buenos Aires, 1941-1942, tomo II, 2 vol., p. 33.

3 *Ibíd.*, p. 39.

valores, en su misma esencia, a los hombres y a su organización, sea ésta 'psíquica' (antropologismo y psicologismo) o 'psicofísica' (antropologismo); es decir, que pretenda poner al ser de los valores en *relación* con el hombre o su organización".[4]

En el caso particular de Scheler, la separación del valor de toda relación con la realidad humana o natural es tan grande que llega a encerrarse dentro de su propia definición para ponerse a cubierto de cualquier crítica. Al emplear tal procedimiento, lo único que logra es caer en un error afirmando algo que la realidad no confirma o, de lo contrario, mantenerse en el campo estéril de las tautologías...

Tanto Scheler como otros filósofos que se refugian en el *a priori* para mantenerse a cubierto del posible desmentido de la realidad, juegan con cartas dobles. Extraen de la realidad los conceptos que constituyen sus doctrinas y cortando luego toda conexión con la experiencia transforman esos conceptos, de raíz empírica, en esencias inmutables *a priori*. Como por definición tales esencias son lo que son, no hay la menor posibilidad de refutarles. El ejemplo típico de esta exageración basada en una simple tautología es la afirmación de Scheler de que lo nutritivo es nutritivo, aunque dañe la salud de algunas personas. Son las personas "anormales" las que no se ajustan a la definición. A Scheler no le interesa que el concepto de nutrición sea de tipo relacional, situacional; que aquello que es nutritivo para una persona pueda ser perjudicial a otra, que aun en la misma persona, lo que hoy le salva la vida mañana puede matarle; él se atiene a la afirmación tautológica: lo nutritivo es nutritivo.

Donde se pone claramente de manifiesto la ambigua actitud de Scheler de querer y no querer apoyarse en la experiencia es cuando examina los criterios para determinar la jerarquía de los valores.

...la tabla axiológica de Scheler es *a priori*, esto es, no depende para nada de las reacciones efectivas que puedan tener los sujetos que valoran. "Esta jerarquía –escribe–, como la diferencia de valores en 'positivos' y 'negativos', reside en la

4 *Loc. cit.*

esencia misma de los valores, y sólo es aplicable a los 'valores conocidos' por nosotros." [5] La jerarquía axiológica(...) se capta mediante un acto especial de conocimiento llamado "preferir". "El ser superior de un valor es 'dado' forzosa y esencialmente tan sólo en el preferir."[6] Aunque la superioridad de un valor no nos es dada antes del preferir, sino en el preferir, tal superioridad no consiste, para Scheler, en el hecho de que el valor haya sido realmente preferido.

Scheler tenía que señalar alguna forma concreta de captación de la jerarquía axiológica para que su doctrina no se mantuviera completamente en el aire, pero como al mismo tiempo no podía apoyar tal superioridad en ese hecho empírico –pues, de lo contrario, el apriorismo se derrumbaba–, tuvo que afirmar que "tan sólo" en el preferir se da la superioridad de un valor, pero que tal superioridad no consiste en ese hecho. Si el único modo de conocimiento no nos asegura la superioridad de un valor sobre otro, ¿de qué otro modo podremos enterarnos de esta supuesta superioridad? ¿Cómo podremos descubrir que la preferencia no ha sido engañosa?

Por otra parte, como el preferir es un acto psicológico concreto, será necesario determinar cuáles son los tipos de preferencia realmente reveladores de la superioridad axiológica, en qué personas y en qué circunstancias deben producirse esos actos de preferencia. A nadie se le oculta que la preferencia varía con las personas, las edades, las culturas, las épocas históricas. Aun en la misma persona, en épocas distintas o en distintas circunstancias, varían las preferencias, tanto de bienes como de valores. ¿Qué clase de preferencia debemos preferir? El preferir, por sí mismo, no es suficiente para determinar la jerarquía de un valor: exige que se le califique, que se indique un criterio efectivo para saber cuáles son las preferencias valederas y cuáles las falsas ya que Scheler admite, y esta vez con razón, que algunas veces preferimos los valores bajos a los más altos...

5 Ob. cit., tomo I, p. 129.
6 *Ibid.*, p. 130.

Críticas(...) pueden hacerse a los criterios señalados por Scheler para determinar la jerarquía axiológica, y en particular al criterio de "la profundidad de la satisfacción". Si bien la altura de los valores "no consiste en la profundidad de la satisfacción que producen, es, no obstante, una conexión de esencias que el valor 'más alto' produce también una satisfacción más profunda". [7]

¿Cómo puede afirmarse que por "conexión de esencias" el valor más alto produce una satisfacción más profunda cuando, muchas veces, no sucede así? Habrá que repetir aquí las preguntas formuladas anteriormente: ¿en qué personas vamos a "medir" esta supuesta profundidad de la satisfacción? ¿En qué circunstancias?...

La ambigua actitud scheleriana se revela igualmente al proponer la extensión y la divisibilidad como criterios para determinar la jerarquía. Tal ambigüedad consiste en tomar en consideración unas veces los bienes, y otras los valores, según convenga al desarrollo de la doctrina. Aclara, en primer término, que la extensión o duración no se refiere a los bienes y menos aún a los depositarios, pues de lo contrario la durabilidad estará asegurada por el material que se ha escogido. La duración se refiere, pues, a los valores. "Los *valores* superiores –no los bienes– son dados forzosa y esencialmente como duraderos."[8] Escribe más adelante: "los valores inferiores de todos son, a la vez, los valores esencialmente 'fugaces'; los valores superiores a todos son, al mismo tiempo, valores eternos".[9] ¿Qué quiere decir que los valores inferiores son fugaces? En calidad de valores, los superiores como los inferiores son igualmente atemporales. La fugacidad o permanencia tendrá que referirse de algún modo a los bienes o a las vivencias captadoras de los valores...

Pretende Scheler detener el fluir del mundo y, como éste se resiste, transforma por arte de magia realidades efectivas en esencias, con la ventaja –para él– de que las esencias son más

7 *Ibíd.*, p. 140.
8 *Ibíd.*, p. 134.
9 *Ibíd.*, p. 136.

dóciles que las realidades: basta definirlas de un modo determinado para que sigan comportándose de ese modo sin caer en ninguna contradicción. Lo grave es que muchas eternidades esenciales se han esfumado con el viento. O con el esclarecimiento conceptual y terminológico, o el avance de la ciencia. Es cierto que en el mundo de las esencias se está a reparo de los vientos de la realidad: lo malo es que uno puede despertar del sueño.

Un juego semejante entre valores y bienes se produce nuevamente al proponer la divisibilidad como criterio para determinar la jerarquía. Escribe: "Es indudable que los valores son tanto 'más altos' cuanto menos 'divisibles' son, es decir, cuanto menos hayan de ser 'fraccionados' por la *participación de muchos* en ellos".[10] Los valores, por ser esencias inespaciales, carecen de la posibilidad de dividirse, y la participación de muchas personas en los valores llamados "divisibles" es semejante a la que puede existir en los valores más altos: todos podemos participar por igual en el agrado tanto como en el goce estético. Lo que acontece es que para gozar del agrado de las comidas, por ejemplo, debemos consumir el bien correspondiente, mientras que podemos gozar de un cuadro sin alterar su realidad. En otros casos no sucede así: el agrado de un baño de mar o de la temperatura primaveral no consume el correspondiente bien...

De todos los criterios propuestos por Scheler, el de más consistencia es el de la "fundamentación". Ello se debe, seguramente, a que hay aquí un elemento racional. El valor fundante tiene que tener mayor jerarquía que el valor fundado, pues éste existe en función de aquél. Por tal razón, un valor intrínseco es superior a un valor instrumental.

Aun al exponer este criterio, sin embargo, Scheler hace afirmaciones que no parecen corresponder a la realidad...

La fundamentación tiene en Scheler una base teológica. Quiere ordenar todos los valores partiendo de uno que es el supremo. Lo dice expresamente: "Todos los posibles valores se 'fundan' en el *valor de un espíritu personal e infinito* y de un

10 *Ibid.*, p. 136.

'universo de valores' que de aquél procede".[11] Esta actitud supone la negación de la autonomía de las distintas zonas axiológicas, que es una de las conquistas del pensamiento moderno. Si bien los valores mantienen relaciones entre sí, el reino de los valores estéticos es autónomo con respecto a los valores éticos y ambos son autónomos en relación a los valores religiosos. Scheler termina con esta autonomía al ordenar toda la tabla según el principio regulador de los valores religiosos, que recuerda el ordenamiento medieval. Por otra parte, fundar la axiología en una doctrina teológica es conferir una base poco firme; el cambio que sufrió Scheler lo prueba claramente. ¿Qué habrá pensado Scheler de todo este ordenamiento jerárquico "por ley de esencias" que parte del valor de un espíritu personal e infinito cuando rompió con esa concepción teológica? Tal ruptura fue la respuesta de la vida a la vanidosa pretensión de querer edificar algo para la eternidad sobre las bases inseguras de un supuesto conocimiento *a priori*.

3. SUPERACIÓN DE LA ANTÍTESIS

No se crea, desde luego, que toda la labor de Scheler ha sido vana. Como sus afirmaciones eidéticas se basaban en hechos reales, ha dejado análisis y enfoques que deberán incorporarse definitivamente al desarrollo de la axiología. Yerra al exagerar su tesis, lo mismo que los subjetivistas.

El error inicial de las dos doctrinas tiene su origen en el sofisma de falsa oposición. Como ambos creen que el valor tiene que ser necesariamente objetivo o subjetivo, al advertir los errores de una tesis se adhieren ciegamente a la opuesta. El argumento de Russell en favor del subjetivismo –como se recordará– radica en la falta de razones convincentes que prueben la tesis objetivista. Las consecuencias de orden moral y educativo de la posición subjetivista –a su vez– han servido para sostener artificialmente al objetivismo.

Si queremos atenernos a la naturaleza de los valores y no a la coherencia de la propia doctrina, debemos replantear de

11 *Ibid.*, p. 140.

nuevo la cuestión. ¿Tienen que ser los valores necesariamente objetivos o subjetivos? ¿Tienen todos los valores la misma naturaleza? ¿De dónde debemos partir en nuestro examen para poder atenernos a la realidad y no a nuestras creaciones?

Al intentar responder a la primera pregunta quizás podamos advertir que los estados psicológicos de agrado, deseo e interés son una condición necesaria, pero no suficiente; por otra parte, tales estados no excluyen elementos objetivos sino que los suponen. Si así fuera, el valor se presentaría como resultado de una relación o tensión entre el sujeto y el objeto, y presentaría una cara subjetiva y otra objetiva.

Si en el examen que realizaremos advirtiéramos que es así, correspondería luego averiguar si la proporción de los dos elementos integrantes del valor se aplica a todos los valores. Podría muy bien suceder que la escala axiológica estuviera justamente determinada por el aumento progresivo de uno de los elementos.

La tercera pregunta es la más importante en este momento en que parece haberse alcanzado un *impasse* en el problema axiológico. ¿Cuál es la realidad de la que debemos partir?

Una filosofía que postula determinados entes y que luego se atiene a sus propias definiciones puede lograr la plenitud de la coherencia, pero jamás logrará dar una explicación de la realidad efectiva. Y la teoría filosófica debe medirse, a un mismo tiempo, por la coherencia de su esquema conceptual y la capacidad que tiene para explicar los hechos de este mundo. Al estudiar la doctrina de Scheler advertimos su coherencia lógica y su capacidad para provocar un estado emocional de adhesión; le reprochamos, sin embargo, la falta de consideración que tiene por la experiencia real.

Que la filosofía, y en particular la ética, debe partir de la experiencia, lo reconoce también Scheler. Escribe: "El conocimiento, de cualquier clase que sea, radica en la experiencia. Y la ética debe también, a su vez, fundarse en la 'experiencia'".[12] Esto no le impide navegar luego por las nubes de las esencias.

12 Cfr. *Ética*, ed. cit., t. I, p. 215.

No basta una adhesión verbal a la experiencia para que la teoría se mantenga en relación de dependencia con ella. Es necesario determinar claramente qué se entiende por experiencia y no perder luego contacto con tal experiencia.

Hemos examinado en otra oportunidad el concepto de experiencia y mostrado de qué modo constituye el punto obligado de partida y de permanente referencia de todo genuino filosofar. [13] Al examinar nuevamente el problema frente a la cuestión axiológica, advertimos que el esquema interpretativo de la experiencia mantiene su validez. Hay también aquí, en efecto, una actividad y un objeto de tal actividad. El objeto es el valor, que resulta patente a la conciencia intencional valorativa. No parece posible que la actividad tenga existencia y significación si se niega su relación con un sujeto.

Al examinar el problema del valor, hay que tener cuidado de no incurrir en un error semejante al que se ha cometido muchas veces al discutir el *status* metafísico de las cosas y hechos del mundo, y la relación gnoseológica que tenemos con ellos. Se han preguntado muchos si "existe" el sonido que produce un objeto al caer en el desierto inhabitado. Las dos interpretaciones antitéticas parecen igualmente valederas, porque hay una ambigüedad en el planteamiento y cada una de ellas toma en consideración un aspecto distinto de la cuestión. El sonido, como sonido, no existe, desde luego, si no hay un oído que lo oiga: un sonido es un sonido oído. Si por existencia del sonido, en cambio, se entiende las vibraciones que produce el objeto al caer, la situación es muy distinta, pues tal existencia no exige la presencia de ningún oído. En el análisis de las percepciones gustativas, la distinción resulta muy patente. Si entendemos por "dulce" la correspondiente vivencia de percepción gustativa, ella no puede existir sin un paladar, es decir, sin un sujeto que tenga la vivencia; el azúcar no es dulce, en este sentido, cuando está dentro de un recipiente. En cambio, si entendemos por dulce las propiedades físico-químicas que tiene el azúcar y que

13 Cfr. Risieri Frondizi: *El punto de partida del filosofar*, 2ª. ed., Editorial Losada, Buenos Aires, 1957, caps. III y IV.

producen en nosotros la percepción gustativa de "dulce", tales propiedades son independientes del sujeto que puede paladear el azúcar.

Si examinamos la relación del objeto valioso con el sujeto que lo valora, una vez que la ambigüedad ha sido disipada, advertiremos claramente que el valor no puede, existir sino en relación con un sujeto que valora. ¿Qué sentido tendría el agrado de una comida, sin un paladar capaz de "traducir" las propiedades físico-químicas de la comida en vivencia de agrado? Decimos comunmente que la "comida" es agradable porque referimos la cualidad valiosa al causante, fuera de todo contacto con un paladar que la saboree. Lo mismo puede afirmarse de un valor estético musical o pictórico, que no existe, sino en relación con sujetos con sensibilidad auditiva y visual.

Además del sujeto y del objeto, hay que tomar en consideración la "actividad" del sujeto, por medio de la cual éste se pone en relación con el objeto; en el caso de los valores, tal actividad es la valoración. Un sujeto valorando un objeto valioso será, por consiguiente, el punto de partida del análisis. Sólo como resultado de ese análisis podrá afirmarse la existencia de un valor con independencia del sujeto que lo valora –como quieren los objetivistas– o concluirse, por el contrario, que el valor no es más que una proyección del acto de valoración del sujeto –como sostienen los subjetivistas.

4. VALOR Y SITUACIÓN

Comencemos por el examen de un caso sencillo: el agrado que experimento al beber un vaso de cerveza. Para un subjetivista todo el valor de la cerveza depende del agrado que experimento; si por alguna razón, sea fisiológica o psicológica, no experimento ningún agrado, la cerveza no tiene valor. El objetivista, por el contrario, afirmará que el agrado está ínsito en la cerveza y si no lo estuviera ésta no sería agradable.

Por lo que vimos, el agrado supone un paladar capaz de traducir las propiedades físico-químicas del objeto en vivencia de agrado; y hasta aquí tiene razón el subjetivista. Más se trata de la "traducción" de ciertas propiedades que están en el objeto

y no de la creación o proyección de estados psicológicos. De modo que la presencia del objeto es indispensable para que exista la valoración.

Lo dicho no basta. El problema es mucho más complejo porque tanto el sujeto como el objeto no son homogéneos ni estables. Comencemos por el lado del sujeto.

No siempre valoro la cerveza del mismo modo. Las condiciones biológicas y psicológicas en que me encuentro modifican mi juicio. Así, por ejemplo, si tengo sed, la cerveza me produce una sensación distinta a si he ingerido mucho líquido; cuando estoy enojado tiene un sabor distinto a cuando estoy contento. Todos los otros estados fisiológicos y psicológicos influyen igualmente; desde la presión arterial, hasta la actitud que tengo frente a la vida, pasando por el funcionamiento del sistema nervioso y glandular, el cansancio, la preocupación y la esperanza.

Es compleja también la situación por el lado del objeto. Hablamos de la cerveza como si existiera como esencia inmutable, pero no es así. Hay cervezas y cervezas, a juzgar por su constitución físico-química. Si se altera su densidad, su temperatura, etc., la sensación de agrado será distinta. Otros elementos objetivos influyen igualmente; el vaso en que se bebe, la temperatura del ambiente físico en que uno se encuentra, etc.

Además de los elementos subjetivos y objetivos, influyen factores sociales y culturales: no es lo mismo tomar un vaso de cerveza con un amigo que con un enemigo, solo o acompañado, en el propio país o en el extranjero, en un bar de moda o de pie en mala compañía. El tipo de educación gustativa que hemos recibido, la tradición, el prestigio de la bebida y una cantidad de elementos culturales y sociales que constituyen la historia de la sociedad y de la cultura en que vivimos, influyen en la valoración que hagamos de un simple vaso de cerveza.

Hemos tomado inicialmente un ejemplo sencillo para que se vea con claridad la coparticipación de elementos de distinto origen. Si pasamos ahora del plano superficial del agrado a las capas profundas de la valoración ética o estética, advertiremos el aumento de complejidad y las variantes en la proporción de

los ingredientes. Examinemos un valor ético, por ejemplo. El desarrollo del sociologismo ético a partir de las doctrinas de Durkheim y Levy-Bruhl, y las contribuciones axiológicas de Müller-Freienfels y Heyde y la labor de la antropología cultural norteamericana, han probado la conexión que existe entre la valoración ética y el comportamiento real de los hombres, debido a las costumbres, religión, etc., y a la organización jurídica, económica y social de la comunidad en que viven...

Si se da un vistazo a cualquiera de las escalas de valores que sostienen los axiólogos objetivistas, se advertirá que todas ellas han sido forjadas teniendo en cuenta al hombre adulto europeo. Tales escalas son el resultado del desarrollo histórico de la cultura occidental; si el desarrollo hubiera sido distinto –la historia no tiene un derrotero prefijado– la escala de valores también sería distinta. La suerte que ha corrido el cristianismo –y la Iglesia católica como institución– ha influido sobre las tablas axiológicas y las concepciones absolutistas del valor.

La organización económica, jurídica, las costumbres, la tradición, las creencias religiosas y muchas otras formas de vida que trascienden la ética, son las que han contribuido a configurar determinados valores morales, que luego son afirmados como existentes en un mundo ajeno a la vida del hombre. Si bien el valor no puede derivarse exclusivamente de elementos fácticos, tampoco puede cortarse toda conexión con la realidad. Un corte semejante condena a quien lo ejecuta a mantenerse en el plano descarnado de las esencias.

No se crea, sin embargo, que el juicio ético, estético o jurídico pueda *reducirse* al complejo de circunstancias subjetivas culturales y sociales. Tales circunstancias forman parte de la valoración, pero no constituyen el todo, como ya lo hemos indicado: falta el aspecto estrictamente objetivo. ¿Qué pensaríamos de un sacerdote, un juez o un miembro de un jurado que valorara la conducta de un hombre, o la creación estética, de acuerdo con el funcionamiento de su hígado, la tradición, o las creencias e inclinaciones del grupo a que pertenece? En estos casos exigimos se atienda al objeto mismo –a la conducta o al

cuadro– y no se le antepongan las circunstancias que presionan sobre el sujeto a valorar.

Esta exigencia del aspecto objetivo se destaca más en el plano ético o estético que en el del agrado, porque a medida que se asciende en la escala de valores se acrecienta el elemento objetivo. Mientras que nuestras condiciones fisiológicas y psicológicas –sed, fatiga, enojo– debilitan el aspecto objetivo en el orden del agrado, ceden su predominio a las exigencias objetivas en el plano ético. La altura del valor se podría medir, por lo tanto, por el mayor o menor predominio de la objetividad.

Cualquiera que sea el caso examinado, o posición del valor en la tabla, siempre nos encontraremos con la presencia de las dos caras de la cuestión: subjetiva y objetiva. No se crea, desde luego, que ambos elementos se mantienen fijos y que lo único que varía es la relación. No se trata de una relación entre entes sencillos, permanentes u homogéneos, sino de una compleja y variable interrelación de objetos también complejos y dinámicos, como lo revelará un rápido examen de la cuestión.

Comencemos por el aspecto subjetivo. Ya hemos visto que un valor no tiene existencia ni sentido fuera de una valoración real o posible. La valoración cambia, a su vez, de acuerdo con las condiciones fisiológicas y psicológicas del sujeto. El sistema nervioso, el funcionamiento de las glándulas de secreción interna, la presión arterial y otros aspectos de nuestra vida biológica, condicionan nuestra valoración, especialmente en los planos más bajos de la escala axiológica.

Más patente resulta la influencia del ingrediente subjetivo si pasamos de las condiciones fisiológicas a las psicológicas. La vivencia valorativa recibe la influencia de todas las otras vivencias anteriores o contemporáneas. El modo de darse la percepción visual o auditiva influye sobre la valoración del cuadro o del trozo musical que escuchamos. También influye el cuadro que hemos visto anteriormente o la obra que escuchamos unos momentos antes; en verdad, todas las vivencias que han precedido a la valoración. La influencia de las vivencias contemporáneas es aún mayor. Un olor desagradable, un ruido intenso, un dolor o una preocupación, interfieren en la valoración de un

cuadro. Más aún, la cadena de asociaciones de ideas que pone en movimiento la visión del cuadro, también contribuye a la valoración. Si no se puede suspender toda la estructura de nuestra vida psíquica en el momento de la valoración, ¿cómo no hemos de tomarla en cuenta al examinar este problema?

Hemos hecho un corte arbitrario al hablar de vivencias contemporáneas a la valorativa. Ni la vivencia valorativa ni las vivencias que la acompañan son fijas sino cambiantes, y mantienen entre sí una mutua relación. La intensidad de la emoción estética puede apagar o disminuir el dolor o preocupación que estaba presente en el momento de ver el cuadro. Este ir y venir de la vivencia valorativa y de sus ataduras con las demás vivencias que la acompañan muestran, tan sólo por una cara, la complejidad del ingrediente subjetivo de la valoración. Tal complejidad aumenta si echamos un vistazo a las vivencias pasadas que parecen mantener su presencia en la actualidad.

Comencemos por las vivencias en el mismo orden de la valoración que examinamos. Al valorar un cuadro está presente toda nuestra experiencia, positiva y negativa, en el orden estético. Las visiones anteriores del mismo cuadro, los cuadros del mismo autor que hemos visto con anterioridad, todos los cuadros que hemos visto en nuestra vida, conjuntamente con toda la teoría estética que conozcamos o que hayamos concebido por cuenta propia, está presente al valorar el cuadro. Pero como la vida estética no puede separarse de las demás formas de vida humana –religiosa, intelectual, política, etcétera–, a través de nuestro pasado estético se hace presente todo nuestro pasado, esto es, toda nuestra vida anterior. Al valorar un cuadro lo hacemos, pues, con toda nuestra personalidad y desde una concepción del mundo.

No es menos compleja la naturaleza del ingrediente objetivo. Dijimos que no hay valor sin valoración; podemos ahora afirmar que no hay valoración sin valor: la valoración exige la presencia de un objeto intencional. Hay cualidades en el objeto que me obligan a reaccionar de un modo determinado, a valorar positivamente aunque no me agrade o desee hacerlo, que reclaman mi interés aunque yo prefiera desentenderme de él o que

no logran despertar mi interés aunque me proponga tener ese estado de ánimo y prepare todas las condiciones psicológicas que le favorezcan. Esas cualidades objetivas son las que mantienen de pie las grandes obras de arte, en contraste con las obras que sólo logran despertar un interés efímero.

El conjunto de cualidades objetivas de un cuadro, capaz de provocarme una determinada emoción estética, no se presenta de forma aislada: el cuadro tiene un marco, está colgado en una pared que forma parte de un edificio. El tamaño, color y forma del marco, lo mismo que el color y tamaño de la pared, la posición del cuadro dentro de la sala, etc., forman parte de las cualidades objetivas. Por eso podemos destacar o disminuir el valor de un cuadro cambiando las condiciones objetivas que lo rodean. Entre esas condiciones, además de las señaladas, está, en primer lugar, la luz, sin que sean despreciables las otras condiciones físicas, como la temperatura de la sala, su tamaño, etcétera.

La tendencia a la abstracción, que ha revelado el objetivismo axiológico, le ha obligado a hablar de los valores con prescindencia de los depositarios, como si tuviéramos con aquéllos una relación directa fuera de los bienes concretos. La verdad es que los valores que conocemos están encarnados en bienes y suponen, por lo tanto, un depositario. Entre el valor y su depositario, o sostén, hay una relación superior a lo que habitualmente se cree. Si la catedral de Chartres se hubiera construido con ladrillos hubiera perdido buena parte de su valor estético. No se puede trasvasar, sin alterarla, la forma de una estatua, del mármol al bronce; la naturaleza del material usado, su resistencia física, su color, etc., influyen en la belleza de la estatua. Lo que decimos de la estatua puede extenderse a los demás campos estéticos y también a las demás esferas del valor.

Un determinado valor no se da, por otra parte, con independencia de los demás valores. La belleza de una catedral gótica no se puede separar del valor religioso que la inspira; la calidad estética de un mueble, de su utilidad; la justicia de una sentencia, de la eficacia o consecuencias de su aplicación.

El cine, como puro ejemplo de percepción de movimiento aparente, nos puede revelar la coparticipación de los elementos objetivos y subjetivos. A un hombre que no esté enterado del mecanismo de percepción del movimiento aparente le resultará difícil admitir que los rápidos "movimientos" de la bailarina, o de las patas de un caballo a la carrera, son una contribución del sujeto. A su vez, alguien que descubriera la contribución del sujeto, podría cometer el error del subjetivismo axiológico y afirmar que todo lo que vemos es una pura proyección del sujeto. La verdad es que la contribución del sujeto es la que nos permite ver al objeto en movimiento, pero que si no se proyectaran las imágenes estáticas no habría ninguna percepción. No vemos, pues, lo que se nos ocurre o lo que preferimos ver: la percepción en el cine es la síntesis de lo que se proyecta y de lo que pone el sujeto. Algo semejante acontece en el orden de los valores.

La relación del sujeto con el objeto se da, a su vez, dentro de una sociedad, una cultura y época histórica determinada(...) La tabla de valores del grupo social al que pertenecemos presiona nuestro ánimo al juzgar una conducta, apreciar una obra de arte o paladear una comida. Y como la comunidad en que vivimos se extiende desde la familia hasta las culturas más amplias, nuestras valoraciones son el resultado de una presión simultánea del hombre que tenemos a nuestro lado y de los creadores de antiguas culturas que la nuestra ha recogido.

Todas las circunstancias constitutivas de nuestra personalidad están presentes en cualquiera de nuestras valoraciones. Juzgamos a veces como argentinos, otras veces como latinoamericanos u hombres de la cultura occidental. Nuestra personalidad más íntima se desgrana en elementos sociales; somos miembros de una comunidad y actuamos como tales. Y los elementos que parecen privativos de nuestra comunidad provienen, muchas veces, de otras formas culturales o de otras épocas históricas.

Además de todas las circunstancias históricas y culturales, está la circunstancia humana: somos hombres y valoramos como seres humanos. Preguntarse cómo serían los valores si los hom-

bres no existieran, es tan ocioso y carente de sentido como preguntarse qué aspecto tiene un objeto cuando nadie lo mira. Cualquier respuesta que se proponga comete el error de eliminar y, al mismo tiempo, de suponer la presencia del observador. Valoramos, pues, como individuos, como miembros de una comunidad, cultura o época histórica determinada y, finalmente, como seres humanos.

No faltará quien se empeñe en defender la objetividad e independencia del valor y afirme que las circunstancias señaladas influyen en la "captación" del valor, y no en su constitución, existencia o sentido. El valor es lo que es –se dirá– y nuestras cambiantes condiciones subjetivas no podrán alterarlo; podrán tan sólo modificar nuestra capacidad de captación. ¿Acaso no sucede lo mismo –se preguntará– en el orden matemático? Nuestra educación, capacidad e inteligencia influyen en la captación de una relación matemática; la relación se mantiene intacta, sin embargo, aunque se empeñe nuestra inteligencia o yerre nuestro razonamiento.

La fuerza de convicción de este tipo de razonamiento se basa en la analogía con los entes y relaciones matemáticas. La analogía supone que los valores se comportan como los entes matemáticos. No se ha probado, sin embargo, que los valores pertenezcan, efectivamente, a tal reino de entes. Conocemos muchas doctrinas que sostienen –o suponen– que el valor es esencia u objeto ideal, o se comporta como tal; no conocemos ninguna que lo haya probado o haya ofrecido argumentos valederos en favor de tal tesis.

Las supuestas pruebas en favor de la objetividad e independencia del valor se basan –como en Scheler y Hartmann– en las formas más traicioneras de la subjetividad: la famosa intuición emocional. Ya señalamos el justificado recelo que podemos abrigar frente a esta forma de captar los valores, puesto que tanto los valores como la tabla axiológica que la intuición descubre como objetiva y absoluta, coinciden, por feliz casualidad, con los valores y tabla que corresponden al ámbito cultural e histórico de la persona que posea esa rara capacidad.

La coincidencia es sospechosa y la sospecha aumenta cuando la intuición emocional se ajusta de tal modo a la teoría de la persona que afirma poseerla, que el dato intuitivo cambia al sufrir una alteración la teoría filosófica. Un claro ejemplo del ajuste de la intuición a la teoría –y no al revés– se encuentra justamente en el máximo defensor de la intuición emocional como forma de captación de los valores. Cuando Max Scheler rompe con la concepción de un Dios personal, infinito y perfecto, la intuición infalible que le había conferido tal conocimiento absoluto se pliega a su nueva concepción teológica.

¿Qué hacer ante la falta de coincidencia de las supuestas intuiciones infalibles en la misma persona –como en Scheler– o en personas distintas, como es común? No podrá tomarse el dato intuitivo como decisivo, ya que no se sabría a quien atender. Ante estas dificultades, sin embargo, no debe cometerse el error opuesto y despreciarse por completo el dato intuitivo. ¿Acaso despreciamos los datos de la percepción porque los sentidos muchas veces nos engañan? Debe recogerse el dato intuitivo junto a los demás datos que nos proporciona la experiencia humana. Sólo el contraste de los diversos datos entre sí y el análisis de las distintas situaciones en que se producen, nos permitirá una interpretación a la luz de una experiencia completa, integral.

Cuando el realismo absoluto quiere escapar del terreno resbaladizo de la intuición emocional hace pie en el campo infecundo de la tautología. Sostiene Scheler, como se recordará, que aunque nunca se hubiera juzgado que el asesinato era malo, el asesinato sería malo; y aun cuando el bien nunca hubiera valido como bueno sería, no obstante, bueno. Que lo bueno es bueno, es tan cierto como infecundo; la maldad del asesinato, a su vez, está implícita en la definición. Cuando bajamos del plano de las abstracciones al de la realidad, las definiciones formales de poco sirven. Si lo nutritivo es nutritivo –como quiere Scheler– aunque llegue a matarnos, no sabremos cómo conducirnos frente a un fruto nutritivo por definición y mortífero por experiencia. Lo mismo sucede con lo agradable que tendrá que ser agradable aunque nos repugne, y con independencia de las

condiciones y hábitos fisiológicos y psicológicos de la persona que valora. Por otra parte, como no podemos desprendernos de tales hábitos, ¿qué condiciones fisiológicas y psicológicas son necesarias para captar el agrado "objetivo" de algo agradable por definición? Parece obvio que nadie –aunque afirme poseer la rara capacidad de atrapar esencias en el aire– es capaz de saltar fuera de las condiciones fisiológicas y psicológicas, y de las demás circunstancias personales y sociales.

Se advierte la significación de tales circunstancias cuando se repara en aquellos casos en que la presencia del valor depende de hechos y circunstancias concretas. Un alimento, por ejemplo, que es nutritivo para una determinada persona, no lo es para otra; la droga que salva a un hombre puede matar a su esposa, o al mismo hombre si las circunstancias varían. Habitualmente nos expresamos en términos generales porque suponemos circunstancias comunes. Decimos que la leche es nutritiva porque lo es para la mayoría de las personas; a otras personas les produce más daño que el alcohol. Afirmar que la leche es nutritiva "en sí" no tiene sentido, pues esa cualidad se altera cuando varían las condiciones del sujeto que la bebe.

Un ejemplo en el plano estético quizás muestre mejor la dependencia del valor a las circunstancias. ¿Es elegante un sombrero elegante de señora? Evidentemente lo es, por definición. Su dueña lo exhibe orgullosa y provoca la admiración de quienes la rodeen. ¿Qué sucede si introducimos alguna alteración en la vestimenta de la señora que lo usa? ¿Si le quitamos los zapatos, por ejemplo, o sustituimos con un traje de baño el vestido que "hace juego" con el sombrero? Es obvio que la elegancia del sombrero decrece, pues no puede aislarse de las demás prendas que lo acompañan. Tampoco puede separarse del ambiente, o la moda, el prestigio social de la persona que lo usa, las costumbres aceptadas, la edad y otros factores personales y sociales. De ahí que el elegante sombrero de la esposa sea ridículo en la cabeza de su marido o si lo usa la señora mientras lava los platos en la cocina.

Ejemplos más complejos, en el plano estético o ético, pueden revelar, con más propiedad, la dependencia que tiene el

valor frente al conjunto de factores pasajeros y permanentes, individuales y sociales, que intervienen al estimar un objeto.

Si se denomina "situación" al complejo de elementos y circunstancias individuales, sociales, culturales e históricas, sostenemos que los valores tienen existencia y sentido sólo dentro de una situación concreta y determinada.

Valor in genere y valores específicos*

La conexión entre los diversos problemas axiológicos es tan íntima que cualquier cuestión que se plantee pone en juego la totalidad de la problemática. Resulta peligroso, por lo tanto, examinar un tema particular, como el propuesto en el epígrafe, sin estudiar las otras cuestiones que están íntimamente relacionadas o, al menos, sin haber señalado cuál es la posición general que se ha adoptado o cuáles son los supuestos de los que parte. Toda pregunta es una limitación: el modo en que se plantea un problema restringe las posibilidades de las respuestas. De ahí que debamos justificar o aclarar los términos y el sentido del problema.

El tema propuesto es engañoso porque induce a pensar que se trata de examinar la relación entre entes que tienen la misma naturaleza y difieren tan sólo en su extensión, esto es entre el género y sus diversas especies. La verdad es que la relación en este caso es muy distinta; el valor *in genere* y los valores específicos no tienen, a nuestro juicio, el mismo status. Es menester, por lo tanto, examinar previamente la naturaleza propia del valor *in genere* y de los valores específicos, lo que nos conduce directamente al problema capital de la axiología: la naturaleza de los valores.

* Tomado de: Risieri Frondizi: "Valor in genere y valores específicos", en: *Symposium sobre valor in genere y valores específicos (Informes)*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1963, pp. 89-97.

Según la actitud que se adopte frente a tal problema, así será la conclusión a la que habrá de arribarse sobre la relación entre el valor *in genere* y los valores específicos.

Si se cree que los valores tienen existencia absoluta e independiente del hombre y pertenecen al reino del ser ideal, las relaciones del valor en general con los valores específicos estarán reguladas por las leyes que rigen la totalidad del reino. Se trata de un tipo de relación que se mantiene ajena a toda interferencia humana, tanto del ser individual como de la sociedad. Ahí están los valores en el mundo celeste, a la espera de que los descubramos y descubramos también sus relaciones.

Si, por el contrario, concebimos al valor como la reacción del sujeto valorante y sostenemos que las reacciones de éste varían, como cambian todas sus vivencias, las relaciones entre el valor en general y los valores específicos serán también cambiantes y sufrirán las alternativas y vicisitudes del sujeto.

Las relaciones, a su vez, serán más sencillas si se sostiene, con Alfred Ayer, que el valor no es más que la expresión de un sentimiento. En tal caso todo se reducirá a una relación entre interjecciones. Y no habrá ninguna relación axiológica puesto que no puede relacionarse lo inexistente.

Por mi parte, tendré que examinar la relación a la luz de mis propias convicciones axiológicas, que resumiré a fin de que sirvan de punto de referencia o apoyo a todo lo que sigue.

He sostenido[1] que los valores son el objeto intencional de la valoración, que no existe el valor sin la valoración ni la valoración sin el valor. El valor se presenta como el resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto y ofrece una cara objetiva y otra subjetiva. Ambos elementos no son simples ni estables, sino complejos y cambiantes. La relación del sujeto con el objeto se da en una compleja situación que se altera por razones de tiempo y de lugar. Cuando valoramos, presiona sobre nosotros toda la tradición de la cultura a la que pertenecemos, las creencias religiosas, las costumbres, la organización jurídica

1 Cfr. Risieri Frondizi: *¿Qué son los valores?*, 2ª. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1962, cap. V. Trad. al inglés: *What is value?*, La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1963.

y la estructura económica y social. No es que influyan sobre nuestro modo de captar al valor, sino que el valor se nos presenta de modo distinto según sea la situación en que nos hallemos. Preguntarse cómo es el valor "en sí", fuera de toda situación humana, carece de sentido; es lo mismo que preguntarse qué aspecto tienen las cosas cuando nadie las mira. La pregunta supone la eliminación y, al mismo tiempo, la presencia del observador.

El sujeto valorante no capta al valor, sino éste se constituye en su relación con el sujeto. No sostenemos que el sujeto crea al valor pues existen elementos objetivos que no dependen para nada del sujeto. Hay una coparticipación de ambos elementos. La percepción de movimientos aparentes es un buen ejemplo de lo que deseamos expresar. Cuando se proyectan imágenes fijas, como ocurre en el cine, el sujeto añade el movimiento. No hay pues movimiento sin la participación del sujeto, pero tampoco existiría tal movimiento si no se proyectaran las imágenes estáticas a un ritmo determinado. Las imágenes y el tiempo de frecuencia constituyen los aspectos objetivos; el sujeto agrega el movimiento tan sólo cuando esas circunstancias han sido respetadas. Sería un error afirmar que el galope del caballo, que vemos en el cine, es una mera creación del sujeto; un error mayor sería sostener que el sujeto nada tiene que ver con tal movimiento. Lo mismo ocurre con el valor: para que exista debe darse la doble contribución del objeto y del sujeto.

La relación sujeto-objeto, a su vez, ocurre dentro de una sociedad, una cultura y una época histórica determinadas. Esto es, dentro de una situación. Sólo ahí tiene el valor existencia y sentido.

No he llegado a estas conclusiones, desde luego, por un procedimiento estrictamente deductivo, entre otras razones porque no dispongo de una proposición absolutamente cierta de la cual partir. Tampoco he confiado en el poder mágico de la intuición supuestamente reveladora de entes, relaciones y jerarquías. He tenido que recurrir a la experiencia, a mi experiencia, que es la única de que dispongo, pero que es similar a la experiencia del prójimo, a juzgar por sus reacciones y las mías.

Si examino el problema de la relación entre el valor *in genere* y los valores específicos a la luz de mi propia experiencia, advierto, en primer término, que me encuentro en mi quehacer cotidiano con valores de la más variada naturaleza que mantienen entre sí una activa, compleja y cambiante relación. Los valores económicos, jurídicos, éticos, estéticos y vitales se me presentan en sus diversas formas y combinaciones, y lo mismo ocurre con los correspondientes desvalores. Por más que me esfuerce, sin embargo, no hallo por ninguna parte el valor *in genere*. Tengo que acudir a un congreso de filosofía o consultar libros que traten estos temas para encontrarme con *el* valor.

Mientras que encuentro los valores específicos en mi vida cotidiana y topo con ellos en el quehacer diario, el valor *in genere* se me da tan sólo en el pensamiento. Advierto muy pronto que tal hecho ocurre porque el valor *in genere* no es un valor sino un concepto: es lo que tienen en común los valores específicos. [2]

No debe confundirse a los valores con los conceptos, las vivencias o los bienes, esto es, los objetos valiosos. Ya distinguimos la vivencia valorativa –la valoración– del valor como objeto intencional de la valoración. Confundir ambas cosas es el error del subjetivismo; separar el valor por completo de la valoración es la exageración del objetivismo axiológico.

La distinción entre los valores y los bienes es conocida y esclarecedora. El valor es una cualidad del bien, no el bien mismo. La belleza de una estatua no puede confundirse con el mármol que le sirve de depositario.

Esta nota esencial de los valores –ser cualidades– es la que nos permite distinguirlos de los conceptos. Aclaremos, en primer término, que la cualidad axiológica no debe confundirse con las tradicionales cualidades primarias o secundarias. Sin entrar en la disputa entre idealistas y realistas, puede afirmarse que ambos tipos de cualidades forman parte, en mayor o menor medida, del objeto mismo. Resulta difícil eliminar la extención o el peso de un objeto físico. La fragilidad de la cualidad

2 Me refiero al valor *in genere* y no al valor supremo; este último es un valor específico, si bien el de mayor jerarquía.

axiológica, en cambio, es muy grande: basta un solo golpe para terminar con la utilidad de un microscopio, la belleza de una estatua o la salud de una persona.

Los valores son cualidades *sui generis* que no pueden reducirse a las cualidades tradicionales, pero que dependen de ellas. La belleza de un cuadro depende de sus colores, la utilidad de ciertos instrumentos de la dureza del metal con que fueron hechos y de otras cualidades similares. Del valor puede afirmarse lo que sostuvo G. E. Moore del bien: que no es una propiedad natural, pero que depende únicamente de las propiedades naturales. Moore entiende por propiedad natural las propiedades descriptivas o, si se prefiere, las propiedades sensoriales.[3]

Lo que llega a confundir a algunos es el hecho de que las cualidades pueden convertirse en conceptos. Así, amarillo, que es una cualidad sensorial, se puede convertir en un concepto y se puede hablar –y se habla– de lo amarillo como distinto a lo rojo o a lo azul. En algunos idiomas se advierte claramente la transición de la cualidad al concepto, pues se pasa de un adjetivo a un sustantivo con terminación distinta. En otros idiomas, en cambio, como ocurre en castellano, la palabra no sufre ningún cambio aunque sí la función.

Algo similar a lo que acontece con los colores sucede con los valores. Bello es un valor; lo bello, en cambio, es un concepto. Puede darse el significado en una misma palabra: "belleza" puede significar valor e idea de belleza. La belleza se capta por vía primordialmente emocional; en cambio, pensamos la idea de belleza y nos referimos a ella como a cualquier otro concepto. Los valores específicos tienen, por consiguiente, una relación con el valor *in genere* similar a la que tienen los colores con la idea de color, las cualidades con los conceptos.

3 Cfr. G. E. Moore: *Philosophical Studies* (London, 1922), pp. 273 y sigs. y "Reply to My Critics", en: *The Philosophy of G. E. Moore* (Evanston, Illinois, 1942), pp. 584 y sigs. Cfr. igualmente Robert S. Hartman: *La estructura del valor*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, pp. 41 y sigs., de donde se tomó la cita anterior.

Aclarada la relación entre el valor *in genere* y los valores específicos, corresponde examinar ahora la relación que existe entre los diversos valores específicos.

Además de su interés teórico, el problema de la relación de los valores entre sí presenta un gran interés humano ya que los conflictos psicológicos individuales, al igual que las disputas entre las naciones y las épocas históricas, se pueden reducir a conflictos entre valores. Con suma frecuencia tenemos que decidirnos frente a tales conflictos y debemos optar entre un valor y otro, ya sea al orientar nuestras vidas o al participar en la polémica o en la lucha armada. Estudiar, pues, la relación que existe entre los valores y las posibilidades de su armonía es cuestión vital para el hombre si no quiere orientar su vida al azar o decidirse arbitrariamente ante las situaciones que se le presenten.

Dos son los problemas fundamentales que surgen al estudiar la relación que mantienen los valores entre sí: uno se refiere a la autonomía de los valores y el otro a su ordenamiento jerárquico.

Los estudiaremos separadamente aunque están íntimamente relacionados.

La historia de la axiología, al igual que la historia general de la humanidad, muestra las vicisitudes que pasaron los valores frente a la doble tensión que debieron sufrir; por un lado, el intento de dominio de un valor sobre los demás y por el otro, la terca afirmación de la autonomía.

Casi todos los valores, en algún momento de la historia, han ejercido su predominio sobre los demás. El valor religioso ha sido, durante siglos, el valor predominante, al que todos los demás valores debieron subordinarse. Tal situación, de hecho, ha tenido sus teóricos, no sólo dentro de las religiones específicas, sino también en filósofos de profundo espíritu religioso, pero que no defendían una concepción ortodoxa, como es el caso de Max Scheler, para quien el valor religioso sostiene y da sentido al resto de los valores. Los valores éticos, jurídicos, económicos, vitales e instrumentales han tenido transitorio predominio y entusiastas defensores.

En la actualidad parecería que estuviéramos ante la amenaza de caer bajo el predominio de dos valores de inferior jerarquía y a los que se pretende subordinar todos los demás. Me refiero a los valores instrumentales y políticos.

Se ha querido explicar el creciente predominio de los valores instrumentales por el vertiginoso desarrollo de la tecnología. Quizá el orden sea inverso: la tecnología se ha desarrollado bajo la presión de una necesidad psicológica de la humanidad que se esfuerza por satisfacer, en primer término, los requerimientos superficiales de la vida cotidiana.

A su vez, bajo el pretexto de defender valores espirituales de hondo arraigo, se está convirtiendo la política en el valor predominante de la vida nacional e internacional. Con tal procedimiento se llegará a un estado mundial policíaco donde la actitud política estará por encima de todos los otros aspectos o actividades fundamentales de la vida. El arte, la ciencia, la filosofía y demás manifestaciones superiores del espíritu estarán regidas por la ley única de la política, que todo lo sectariza y empequeñece.

El predominio de un valor sobre otro se altera con el tiempo. El hombre no es ajeno a tal proceso; su valoración influye en el cambio.

Alguien podría sostener que todo lo afirmado se refiere a la actitud del hombre frente a los valores entre sí, y que cualquiera que sea la actitud que adopte el hombre frente a determinados valores, éstos continuarán manteniendo una relación que es la que debemos descubrir.

A nuestro juicio, la relación de los valores entre sí no se asemeja a la que mantienen los entes matemáticos o las estrellas. En el caso de los valores, como ocurre con los sabores, no puede dejarse de lado al hombre sin que la totalidad de la cuestión pierda sentido. No es que el valor sea una mera creación del hombre, pero necesita la participación del hombre para tener sentido. Recuérdese el ejemplo de la participación del sujeto en la percepción del movimiento aparente.

Descartada la posibilidad de que todos los valores estén subordinados a uno, corresponde examinar la segunda cuestión que se refiere a la autonomía de los valores.

Esta actitud ha surgido históricamente como una reacción ante el injustificado intento de dominio de un valor determinado. Tras la inicial hegemonía de los valores religiosos, adquirieron autonomía los valores éticos, jurídicos, económicos, políticos, estéticos, así como los "valores de verdad".

Si bien la razón parece explicable –pues no puede mantenerse sojuzgado el valor estético, por ejemplo, bajo el peso de los valores religiosos o morales sin que se resienta la creación artística– la autonomía no puede ser total sin caer en la abstracción del arte por el arte. El arte es la expresión de los conflictos profundos del alma humana y tales conflictos ponen en juego los demás valores, desde los religiosos hasta los económicos. Lo mismo ocurre con la ética, la economía o la política.

Aunque no puede negarse que los valores tienen cierta autonomía y se regulan por los principios propios de su ámbito, no debe interpretarse la autonomía como aislamiento de las demás esferas axiológicas. La verdad es que todos los valores mantienen entre sí una íntima relación y que tal relación no es fija y permanente, sino que se ajusta a las modalidades propias de cada situación.

Por otra parte, la relación de los valores no siempre implica conflicto. Muchas veces el acierto de la creación depende del hallazgo del justo equilibrio entre diversos valores, como ocurre con una casa, un mueble o un automóvil que es preferible sean, a un mismo tiempo, útiles, bellos y económicos. Igual situación tiene el gobernante que debe saber mantener el equilibrio entre la libertad, el orden, la justicia social y los valores económicos.

Lo frecuente, sin embargo, es que los valores entren en conflicto. Y que el hombre tenga que decidirse entre la necesidad de actuar en un sentido u otro.

¿Cómo solucionar los conflictos axiológicos?

Los valores no se agrupan al azar; están ordenados jerárquicamente. Esta afirmación axiológica, a la que volveremos inmediatamente, se corresponde con una afirmación similar en

el plano de la psicología individual y social: todos tenemos –individualmente y como miembros de una sociedad, nación o época histórica– una tabla de valores. Dichas tablas no son fijas ni coherentes, pero es indudable que orientan nuestros actos y nuestras vidas, y nos permiten juzgar lo que ocurre a nuestro alrededor. La existencia de un orden jerárquico axiológico es una incitación permanente a una acción creadora y al esfuerzo de elevación moral.

La seguridad de la existencia de una tabla de valores no va acompañada, en nuestro caso, de la misma seguridad acerca de cuál es esa tabla, y cuales los criterios para determinarla. La historia está llena de personas que han tenido completa seguridad acerca de cuáles son los valores superiores y cuáles los inferiores, y que no han titubeado en ofrecer sus vidas en defensa de tales convicciones. Desgraciadamente los hombres no han coincidido acerca de esos valores y se han encontrado en los campos de batalla luchando con la misma seguridad y decisión en favor de valores muy distintos.

Lo ocurrido en el orden de la realidad histórica ha sucedido también en el campo de la teoría axiológica. La seguridad, al parecer absoluta, acerca de una determinada tabla, se ha enfrentado con igual seguridad sobre un orden distinto. La tabla propuesta por Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, que es aceptada y difundida por autores de manuales, tratados y diccionarios de filosofía, especialmente en el mundo de habla española, no ofrece las seguridades que le atribuye el autor. Como es sabido, la jerarquía para Scheler reside en la esencia misma de los valores y es de naturaleza *a priori;* la superioridad se capta por medio del preferir, que es un acto esencial de conocimiento. "El ser superior de un valor –escribe– es dado forzosa y esencialmente tan sólo en el preferir." Tal acto de preferencia es muy importante para Scheler pues su ética se basa en el orden jerárquico: en un choque de valores debemos actuar de acuerdo con el valor positivo frente al negativo, y el valor superior frente al inferior. Cabe preguntarse cómo debe actuar una persona, según esta ética que pretende ser autónoma, cuando no prefiere lo declarado

"preferible" por Scheler. ¿Debe actuar según su preferencia personal o de acuerdo con lo "preferible" que él no prefiere? En el primer caso se quiebra el criterio de que debemos actuar siempre de acuerdo con el valor superior; en el segundo, la ética deja de ser autónoma y se convierte no sólo en una ética heterónoma, sino en una ética autoritaria.

Si bien en el preferir se nos revela la superioridad de un valor sobre otro, según Scheler, cree él necesario proponer cinco criterios que permiten distinguir los valores superiores de los inferiores: duración, divisibilidad, fundamentación, profundidad de la satisfacción y relatividad. Al exponer tales criterios se revela la doble actitud de Scheler que se apoya en la experiencia, o la desprecia en nombre del apriorismo, según le convenga. Tiene él conciencia del poco valor que ofrecen dichos criterios. Después de exponer los cuatro primeros escribe que "no pueden expresar el último sentido de la altura de un valor"; el quinto criterio tampoco lo expresa.

El fracaso de un esfuerzo como el de Scheler por determinar *a priori* el orden jerárquico de los valores no debe inducirnos a pensar que el único recurso abierto es descubrir esa tabla por medio de un estudio empírico. Sucede también en filosofía lo que ocurre con mayor frecuencia en política: que nuestra estatura depende más de los errores de nuestros adversarios que de los propios méritos. Más se ha prestigiado el crudo empirismo con los desvaríos del apriorismo exagerado que con sus propias conquistas; y los fracasos y dificultades del empirismo han alentado a la fantasía especulativa.

En el caso particular que nos interesa, no puede esperarse que el orden jerárquico se nos revele en un estudio psicológico o sociológico sobre las tablas que rigen o han regido de hecho entre individuos, sociedades o épocas determinadas. Cualquier intento de esta naturaleza tiene que salvar el enorme escollo que implica el tránsito del ser al valer. La distinción entre "preferido" y "preferible" debe mantenerse en pie. ¿Cómo pasar de lo preferido a lo preferible? Tampoco puede satisfacernos un reino de lo preferible que nada tenga que ver con las preferencias reales y efectivas de los hombres de carne y hueso.

No puede examinarse en una ponencia limitada, por razones de espacio y tiempo, los complejos problemas que aquí se plantean. Baste señalar la existencia del orden jerárquico como una relación efectiva entre los valores específicos y las dificultades que surgen toda vez que se intenta establecer concretamente tal orden o los criterios para determinarlo. El orden jerárquico que se establezca tiene íntima conexión, por otra parte, con la antropología filosófica y la filosofía de la historia. Los atributos que caracterizan al ser humano y lo elevan por encima de las demás formas de la existencia natural tendrán, seguramente, íntima relación con los valores superiores. Algo similar ocurrirá con la dirección que se asigne al devenir histórico.

Fundamentación axiológica de la norma ética*

De dónde deriva la norma ética su legitimidad. ¿Cuál es su fundamento? Como deseamos proponer una fundamentación específica, dejaremos de lado el análisis crítico de las formas conocidas de fundamentación, con excepción de una muy arraigada que nos servirá de hilo conductor. A título introductorio señalemos, tan sólo, que la fundamentación puede ser trascendente o inmanente a la vida humana, ser *a priori* o tener su apoyo en la experiencia. Proponemos una solución axiológica inmanente y que se apoya en la experiencia. Lo aclaramos expresamente porque las doctrinas de mayor prestigio en Alemania y en el mundo de habla hispánica –las de Max Scheler y Nicolai Hartmann– son de carácter trascendente y *a priori* y hay todavía muchas personas que asocian la axiología con tales doctrinas.

Comencemos por algunos hechos innegables. Vivir es actuar, comportarse de algún modo. Si bien no todo comportamiento es de orden moral, constantemente nos enfrentamos con problemas que tienen ese carácter. Cuando ello ocurre, tenemos que decidirnos; en muchos casos no actuar es un modo de comportamiento, con una decisión implícita.

* Tomado de: Risieri Frondizi: "Fundamentación axiológica de la norma ética", en: *The seventh inter-american congress of philosophy. Proceedins of the congress*. Les presses de l'Universite Laval, Quebec, Canada, 1967, pp. 3-12 (Fragmentos).

Las formas de comportamiento, individual y social, no se producen al azar; están reguladas por normas. Jamás encontramos a un individuo o a un grupo que carezca totalmente de normas de conducta. Con razón escribe L. T. Hobhouse en su excelente libro *Morals in evolution:* "En ninguna parte del mundo y en ninguna época, la conducta del hombre ha quedado librada a una libertad no regulada." Y agrega: "Ajustar la vida a reglas es característica universal de la sociedad humana y peculiar de ella."[1]

Si bien la existencia de una vida humana regida por normas sienta el primer principio empírico básico, fácil es advertir que las normas no son estables sino cambiantes, y varían también de una sociedad a otra.

Un estudio histórico podría mostrarnos el proceso del cambio de la normatividad moral y las causas que lo provocan, sean de orden económico, político, religioso o cultural. El mismo tipo de estudio podría realizarse sobre la evolución de las normas que guían a un determinado individuo. Estudios empíricos de esta naturaleza, sean de orden histórico, psicológico o sociológico, pueden ayudarnos a comprender la normatividad ética, pero no deben desplazar al problema que aquí deseamos plantear. Tales estudios se refieren a cuestiones *de facto* y el problema ético es *de jure.*

Hay quienes niegan esta distinción. Tal doctrina equivale a afirmar que la única legitimidad de la norma moral está dada por el comportamiento real de la gente.[2] Durkheim y Lévy-Bruhl sostuvieron dicha idea a principios de siglo; hoy son muchos los que subscriben esta doctrina, aunque por razones filosóficas muy diversas.

1 L. T. Hobhouse: *Morals in Evolution. A Study in Comparative Ethics,* Henry Holt and Co., New York, 1906, vol. I, p. 1.

2 El conocimiento de las formas reales de conducta individual y colectiva, y de sus causas y motivos, es no sólo relevante a cualquier estudio sobre la normatividad moral, sino también de gran utilidad. El error de ciertas formas de sociologismo y de la antropología cultural consiste en pretender substituir la pregunta *de jure* sobre la conducta moral por una cuestión meramente fáctica, cometiendo así la falacia naturalista.

Si la tesis enunciada fuera cierta, nuestra preocupación acerca de la legitimidad de la norma terminaría aquí. El mero comportamiento de la gente de acuerdo con ciertas normas aseguraría su legitimidad...

La reducción del deber-ser al ser nos parece ilegítima por las siguientes razones:

1. No es verdad que la gente siempre acepte como norma moral la forma de comportamiento que predomina en su comunidad; de lo contrario regiría el código moral de la época de las cavernas. Y en algo hemos mejorado. La gente busca razones, principios que justifiquen su conducta o la norma que la orienta. Por eso delibera consigo mismo antes de decidirse y no se conforma con buscar inspiración en la conducta del prójimo.

La búsqueda de principios morales ajenos a los predominantes constituye el motor que impulsa el desarrollo moral de la humanidad.

2. Las sociedades contemporáneas no son homogéneas. Si, frente a un conflicto moral, tengo que comportarme como se comportan los demás –en mi caso los argentinos– no sé como comportarme, pues los argentinos se comportan de modos muy distintos frente a una misma situación.

Por otra parte, además de argentino soy profesor de ética y parece más adecuado comportarme como lo hacen los profesores de ética, con prescindencia de la nacionalidad, que seguir la conducta de los argentinos, aunque sean policías o ladrones. Tendré pues que decidirme por una u otra de las comunidades a las que pertenezco y para decidirme debo introducir alguna clase de criterio valorativo.

Pero aun dentro de la comunidad de los argentinos y de los profesores de ética hay formas antitéticas de comportamiento y no sabría cuál seguir si ambas tuvieran igual peso fáctico. De nuevo tengo que introducir algún criterio que me permita distinguir lo bueno de lo malo, lo mejor de lo peor. [3]

3 Por razones de claridad, hemos tomado en consideración sólo dos tipos de comunidades; de hecho todos pertenecemos a un número mayor si se considera nuestra posición económica, social, política, religiosa, etc. Las dificultades que se presentan son, por consiguiente, mayores y más complejas que las señaladas.

En síntesis, no puedo obedecer el adagio "donde fueres haz lo que vieres" porque veo cosas incompatibles y el adagio no me proporciona un criterio para decidir.

3. El mero conocimiento de la realidad fáctica nos permite *pronosticar* una determinada forma de conducta pero no *prescribirla,* aunque para prescribirla sea necesario un conocimiento adecuado de las formas reales de comportamiento. La prescripción exige la deseabilidad de la conducta.[4]

4. La mayoría sanciona, muchas veces, la inmoralidad y descubre luego su error y lo corrige. Cuando se rectifica lo hace en nombre de algún principio moral que no coincide con la conducta predominante.

5. La reducción del deber-ser al ser se basa en una gran vaguedad conceptual y terminológica. No se sabe a ciencia cierta qué quieren decir "conducta predominante" o "mayoría", por ejemplo. Es evidente que no podemos tomar en consideración el comportamiento de todos los miembros de la comunidad para determinar la conducta predominante o la mayoría; excluimos a los niños, los anormales, los inmorales, etc.(...) Por consiguiente, no todos cuentan del mismo modo; existe lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor. Debe también existir un criterio para determinarlo.

6. El conocimiento, cada vez mayor, de los resortes conscientes e inconscientes que mueven la conducta individual y colectiva, nos revela que no son siempre razones de orden moral las que impulsan al hombre a adoptar actitudes aparentemente morales...

4 El tradicional silogismo puede mostrarnos, como lo señala Henri Poincaré en el capítulo VIII de su obra *Dernieres pensées,* la dificultad del pasaje del ser al deber-ser. La conclusión de un silogismo no puede tener carácter imperativo a menos que una de las premisas lo tenga. O, en otras palabras, si el término "debe" no figura en las premisas no puede figurar en la conclusión. Muchos cometen dicho error al razonar de este modo: "Todas las personas civilizadas ayudan a sus padres ancianos". "Pedro es una persona civilizada". Ergo: "Pedro *debe* ayudar a sus padres ancianos". Aun cuando las dos premisas fueran ciertas, se podría pronosticar la actitud de Pedro, pero jamás prescribirla; de lo contrario se introduce indebidamente en la conclusión un término que no figura en las premisas.

Si es así, ¿tiene sentido tomar como norma moral el comportamiento de una mayoría que se mueve, o es movida por motivos totalmente ajenos a la ética?

7. La identificación del deber-ser con el ser elimina un aspecto fundamental de la moralidad, a saber, las razones que inspiran o motivan una determinada forma de conducta. La coincidencia en el comportamiento no excluye la disparidad de motivos en que se inspira. La doctrina que criticamos atiende exclusivamente a las forma externas de la conducta, y la distinción fundamental kantiana entre moralidad y legalidad se desvanece.

8. Resulta imposible resolver un conflicto entre dos comunidades que tienen formas antitéticas de conducta pues ambas serían correctas. Al carecer de criterio de valoración hay que apelar a la fuerza. La criminal agresión nazi queda moralmente justificada. La valoración pierde sentido y lo bueno y lo malo se convierten en lo "distinto".

9. La identificación de la norma moral con las formas predominantes de conducta trae consecuencias desastrosas. Paraliza el progreso moral, quita sentido a la educación moral, que se transforma en un proceso de acomodamiento a lo que predomina y no de la elevación por encima de la mediocridad del medio, y alienta el conformismo y el espíritu de rebaño...

En síntesis, sostenemos que en muchos casos no podemos comportarnos como lo hace la mayoría, si pudiéramos comportarnos de ese modo no correspondería que así lo hiciéramos y si de hecho seguimos la norma de la conducta predominante las consecuencias son deplorables. Ergo, hay que buscar el fundamento en otra parte.

Tales dificultades, sin embargo, no deben hacernos forjar la ilusión de que la respuesta correcta se encuentra en la posición opuesta, esto es, en el divorcio de la norma de todo elemento empírico. Este es el error de los esfuerzos de fundamentación *a priori*, que temerosos de la contaminación empírica que les impide elevarse a la deseada universalidad, desdeñan los hechos y construyen sistemas de gran coherencia lógica, pero de difícil

o imposible aplicación práctica. Cuando tienen aplicación es porque están conectadas furtivamente con la experiencia.

La necesidad de la conexión de la norma con la realidad es evidente. La norma indica un deber-ser que no puede imponerse arbitrariamente, sino que debe tomar en consideración las posibilidades de su cumplimiento. Si las normas morales no toman en cuenta la naturaleza del hombre, individual y socialmente considerado, pueden ordenar algo que carezca de sentido en la vida real. No se debe obligar al hombre a hacer lo que no puede hacer.

Ni reducción del deber-ser al ser ni separación total. Es menester superar la alternativa que ofrecen el naturalismo y el apriorismo.

El fundamento de la norma debe buscarse en un tipo de ente que forme parte de la realidad empírica y que, al mismo tiempo, no agote su existencia en tal realidad, sino que sea capaz de indicar un rumbo, señalar un derrotero. Si no tiene realidad empírica ni puede tenerla, será incapaz de servir de fundamento a una norma que ha de regir la vida real. A su vez, si sólo tiene realidad empírica y toda su naturaleza se agota en su mera existencia fáctica, sin trascenderla en ningún sentido, no podrá orientar dicha realidad pues navega en ella a la deriva.

Para poder orientar la conducta humana, que se desarrolla en una realidad social y cultural concreta, es menester que el elemento orientador tenga conexión directa con esa realidad y, al mismo tiempo, sea capaz de elevarse por encima de ella. *Pedes in terra ad sidera visus* reza el adagio latino de aplicación en este caso. El ente que buscamos debe tener un aspecto inmanente y otro trascendente. O, si se prefiere un lenguaje metafórico, sus raíces deben estar en la realidad de la vida humana y sus ramas elevarse por encima de ella, por una especie de heliotropismo, en dirección a un mundo ideal.

La cuestión que enfrentamos es similar al clásico problema del pasaje del ser al deber-ser. Las dificultades para encontrar dicho pasaje se derivan, fundamentalmente, de que se parte de una previa y radical separación de ambos conceptos y resulta luego difícil reconciliarlos. Si se piensa, en cambio, que se trata

de un deber-ser de un ser se puede advertir que están originaria y fundamentalmente conectados.

Sucede en este caso algo similar a lo que ocurrió con la teoría de las dos substancias de Descartes, *res cogitans y res extensa*. La exagerada sepación impidió explicar el sencillo hecho de que mi brazo se mueve cuando decido moverlo. Cuanto ingenio se hubiera ahorrado para solucionar un problema inexistente si se hubiese partido de la unidad psicofísica del hombre. Muchas veces los filósofos son víctimas de sus propias teorías y distinciones.

Del mismo modo, si se parte de una radical separación entre el ser y el deber-ser, será luego difícil establecer una efectiva conexión. De ahí que las dos soluciones propuestas sean heroicas: reducir el deber-ser al ser, como quiere el sociologismo y las diversas modalidades del naturalismo; o afirmar el carácter independiente del deber-ser frente al mundo real, como pretenden las formas extremas del apriorismo normativo o axiológico.

Si bien la separación exagerada no se justifica, la distinción conceptual es legítima y útil. Una cosa es lo que ocurre y otra lo que debe ocurrir. Las ciencias fácticas, y en particular la psicología y la sociología, se ocupan de lo primero; la ética, de lo segundo. Ambos estudios tienen en común a la conducta humana.

Hay un tipo de ente que tiene la doble ciudadanía requerida para servir de conexión de los dos aspectos de la conducta; nos referimos a los valores.

Tienen los valores presencia real en los bienes. Vivimos rodeados de bienes, esto es, de objetos valiosos. Su realidad es innegable; la mayoría de los objetos que están en esta habitación son bienes que encarnan valores de diversa naturaleza. Este es el aspecto real, empírico, inmanente.

Fácil es descubrir la otra cara de los valores puesto que no se agotan en los bienes. A todos los objetos que existen en ésta y en todas las habitaciones del mundo, se pueden agregar otros más; siempre habrá la posibilidad de que un nuevo objeto encarne un valor. A su vez, la destrucción de los bienes no

aniquila a los valores que en ellos se hallan encarnados, si bien no tiene sentido hablar de valores no encarnados o encarnables en bienes concretos.

El valor adquiere, pues, realidad empírica al incorporarse a un bien, pero no se agota en ese bien ni en la serie de todos los bienes similares. Por más que se acumulen casos que representen a un determinado valor, jamás se colmará su ser. El valor está presente en cada una y en la totalidad de sus formas empíricas y, al mismo tiempo, las trasciende a todas.

Sin la residencia de los bienes concretos, el valor es una mera virtualidad; sin la incorporación del valor, los bienes son meros objetos físicos; trozos de mármol, no estatuas. El valor enriquece la realidad al agregar la cualidad axiológica.

La clásica distinción entre deseado y deseable revela igualmente la doble ciudadanía del valor y la posibilidad de que sirva de enlace entre el mundo de los hechos y el de las normas.

Los valores tienen presencia empírica, son de hecho deseados. Sin embargo, su deseabilidad no se reduce a ese hecho ni depende enteramente de él.

Es bien conocida la observación de J. S. Mill quien escribió: "La única prueba que puede ofrecerse de que un objeto es visible es que la gente realmente lo ve. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oye; lo mismo ocurre con las demás formas de experiencia. Entiendo, del mismo modo, que la única prueba que es posible ofrecer de que algo es deseable es que la gente realmente lo desea."[5]

Como sabemos, deseable tiene dos sentidos: (a)capaz de ser deseado; y (b)merecedor de ser deseado. J. S. Mill toma en consideración tan sólo la primera acepción, dejando de lado justamente lo más importante para el tema que analizamos.

Ambas acepciones están, desde luego, conectadas: (b) no puede existir sin (a). Lo que afirmamos es que (b) no puede reducirse a (a). Es obvio que si no existiera la posibilidad de que

5 J. S. Mill: *Utilitarianism*, cap. IV, *in initio*.

algo fuera deseado no podría ser deseable; tal posibilidad es, pues, una razón necesaria pero no suficiente.

Que lo deseable no equivale a lo deseado es más fácil de mostrar en los valores instrumentales que en los intrínsecos. Es un hecho, por ejemplo, que hay gente que desea fumar o tomar sol. Si mostráramos que fumar o tomar sol hace mal para la salud, lograríamos que los niveles de los deseos reales disminuyesen. Muchas personas desean tomar sol en la creencia de que hace bien o, al menos, que no es nocivo. Dicha creencia forma parte de los motivos que originan tales deseos. Si se descubriera que tomar sol es nocivo para la salud –y, por lo tanto, es indeseable– los deseos reales disminuirían.

Algo similar ocurre con fumar. Cuando se publicaron los informes sobre la acción del tabaco como posible causa del cáncer, se puso fin al deseo de fumar de mucha gente porque el tabaco se tornó indeseable. En tales casos, lo deseable influye sobre los deseos reales y no ocurre al revés, esto es, que lo deseable dependa de los deseos que tienen las personas. Quien no quiere el fin no puede querer el medio que conduce necesariamente a ese fin.

El problema es más complicado cuando se trata de valores intrínsecos. ¿En qué consiste la deseabilidad de una acción moral que es buena por sí misma o de un valor intrínseco cualquiera?

No puede consistir en el mero hecho de que sea deseado, pues de lo contrario volveríamos al punto de partida y la distinción entre deseado y deseable se desvanecería. Tampoco puede consistir en que sea deseado por las personas que reúnen determinadas condiciones de preparación cultural, porque se caería en un círculo vicioso al determinar luego que una persona reúne las condiciones culturales requeridas, justamente cuando es capaz de reconocer lo deseable con prescindencia de los deseos de la gente.

La deseabilidad tendrá que ser una cualidad que radica en el valor o bien correspondiente. Lo que ocurre es que esa cualidad objetiva no es totalmente independiente de la reacción del sujeto y de la situación en que se da la relación sujeto-objeto,

como lo señalamos en otra oportunidad al considerar la naturaleza del valor.[6]

El error de planteamiento se apoya en la falsa creencia de que debemos optar entre una cualidad totalmente objetiva o la mera reacción subjetiva del deseo personal. Se deja de lado la objetividad situacional. En una situación determinada, la deseabilidad de un bien se me impone a mí como sujeto.

Del mismo modo como nuestros deseos no pueden convertir en útil un objeto inútil para una determinada acción o en saludable lo nocivo, tampoco pueden convertir en bello lo feo y en bueno lo malo.

¿Cómo sabemos que un valor o un bien es deseable? Del mismo modo como sabemos que un objeto es pesado o caliente. Según la cualidad que tenga, sea sensible o axiológica, el objeto me obliga a tratarlo de un modo determinado. La justicia de un acto me impone respeto, la heroicidad admiración, la generosidad me conmueve, lo bello me atrae y lo asqueroso me repugna.

Mucho se usó el argumento de la discrepancia existente en la valoración estética o moral para rebatir la existencia de cualidades objetivas en la creación artística o la conducta humana. En un sentido riguroso, el argumento carece de peso puesto que la coincidencia reduce, pero no elimina la posibilidad de la existencia de una ilusión axiológica compartida. Por otra parte, se insiste en la discrepancia sin reparar que el acuerdo es aun mayor. Hay discrepancia, por ejemplo, sobre el valor estético de algunos cuadros de Picasso, pero nadie duda, en serio, que sean superiores a los que pinta su propia mujer. Del mismo modo, nadie puede dudar que la conducta de San Francisco de Asís sea superior a la de Al Capone, aunque hayan discrepancias sobre algunos actos aislados de uno y otro.

Los valores y los bienes nos atraen o nos constriñen, según se miren; nos imponen su deseabilidad.

La deseabilidad y su constricción se nos dan en tres planos distintos:

6 Risieri Frondizi: *¿Qué son los valores?*, 2ª. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1962, cap. V. Trad. al inglés: *What is value?*, La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1963.

1. Deseabilidad de la existencia del bien (o del valor correspondiente) frente a su no existencia. Tal deseabilidad se advierte mejor cuando el bien disminuye o desaparece, como ocurre con la pérdida de la salud, la libertad u otros valores encarnados en bienes concretos que libran una constante batalla por su subsistencia.

2. Deseabilidad del valor positivo frente al negativo. La belleza es preferible a la fealdad, lo útil a lo inútil, etc.

3. Deseabilidad del valor superior frente al inferior. Este principio tiene validez por encima de la cuestión acerca de los criterios para determinar la superioridad de un valor sobre otro. Nadie puede afirmar, sin contradecirse, que en igualdad de condiciones es preferible lo más bajo a lo más elevado. En situaciones similares, lo más elevado es preferible por ser más valioso.

La deseabilidad del valor constituye su fuerza coercitiva y proporciona el fundamento de la norma moral. Un ejemplo puede ilustrar nuestra afirmación.

Hay una norma moral que dice, "no debes matar". Alguien podría preguntar con todo derecho por qué no ha de matar. Muchas son las respuestas que pueden ofrecerse y que cubren una gama muy amplia pues van desde la afirmación de que Dios no quiere que se mate, hasta las que toman en consideración las consecuencias del homicidio: prisión, arrepentimiento, desprestigio social, etc. En uno y otro caso cabe el mismo tipo de pregunta. Si Dios fuera indiferente frente a la muerte de nuestros semejantes, ¿el homicidio estaría moralmente permitido? Del mismo modo, si no me pusieran preso, ni sufriera ulterior arrepentimiento o desprestigio, ¿podría matar? Estas preguntas sencillas muestran la necesidad de buscar el fundamento de la norma moral en otro campo.

Sostenemos que el valor constituye el fundamento legítimo de ésta y de toda norma moral. No se debe matar porque la vida humana es valiosa y su conservación es deseable.

Para mayor claridad examinemos dos situaciones. (1)¿Qué ocurriría si la vida no fuese valiosa?, (2)aun cuando la vida fuera

valiosa –como efectivamente lo es– ¿por qué podemos matar en algunos casos?

Si la vida no fuese valiosa no habría razón para conservarla. Podría, desde luego, no ser valiosa por sí misma, pero constituir un medio para algo que fuese valioso. En tal caso hay una mera transferencia del valor. Si no fuera valiosa por sí misma ni como instrumento para algo valioso, no advierto qué razón habría para conservarla. Matar o no matar sería un hecho indiferente, como hay miles de hechos y de objetos indiferentes, cuya existencia o inexistencia poco importa porque carecen justamente de valor.

Veamos ahora el otro caso (2). La vida es valiosa y por eso no matamos. Sin embargo, hay casos en que no obedecemos la norma y matamos. Parecería que la norma quedara en suspenso, como ocurre en caso de guerra o si actuamos en legítima defensa. ¿Por qué queda la norma en suspenso? Porque se presenta un valor superior a la vida del prójimo, como puede ser mi propia vida, la de mis hijos o la libertad y seguridad de mi país. La caducidad transitoria y circunstancial de la norma se debe a que el valor que la sustentaba es substituido por un valor superior. Podrá discutirse, desde luego, la legitimidad moral de la guerra y del homicidio en defensa propia. Si se observa atentamente la discusión se advertirá, sin embargo, que gira en derredor de la altura de valores como la paz, la libertad, la seguridad nacional, la vida humana, etc. Si se considera que no se debe matar, ni aun en caso de guerra defensiva, es porque se cree que la vida humana tiene el máximo valor y no se la debe supeditar a ningún otro. Quienes sostienen, en cambio, la legitimidad moral de la guerra consideran que el valor que se defiende al matar al enemigo es superior a la vida propia o ajena. Muchas personas asignan a la libertad , la justicia y otros valores de elevada jerarquía, una categoría superior a la vida misma y por eso están dispuestos a sacrificarla a fin de preservar o conquistar dichos valores.

La moral como conflicto de valores. Parece ingenuo suponer que los conflictos morales consistan en una lucha entre normas rigurosas, impuestas por Dios o la razón, y las ten-

dencias, impulsos y debilidades de la carne. Tal conflicto puede existir como cuestión psicológica; teóricamente no hay problema: tenemos que hacer lo que indica la norma.

El auténtico conflicto moral se presenta cuando estamos requeridos por dos normas morales incompatibles que originan dos deberes también incompatibles. No debes mentir, dice una norma; hay otra que dice que no debemos provocar la muerte de una persona. ¿Qué ocurre cuando el cumplimiento de la primera norma provoca la muerte de una persona?, como sería el caso de un asesino demente que nos preguntase dónde está nuestro padre para asesinarlo. Bajo el choque de las normas hay un conflicto de valores. Si nos decidimos por mentir es porque creemos que el valor de la vida humana es superior a la enunciación de la verdad de un hecho. El análisis de casos similares nos revelará que un conflicto axiológico subyace bajo los problemas morales que se nos presentan. La solución ha de buscarse en el principio que afirma que el valor superior es preferible al inferior.

Los valores no sirven tan sólo para resolver conflictos morales; sirven también para orientar la vida. Mi vida debe estar dirigida hacia valores positivos e inspirada en los de más alta jerarquía, dentro de cada situación. Los valores nos incitan a la labor creadora y suscitan en nosotros un sentido de repudio frente a la destrucción, la muerte, la injusticia y el aniquilamiento. Sólo puede admitirse la eliminación de un bien positivo cuando así lo exige la preservación o creación de un bien de jerarquía superior.

Frente a las tradicionales éticas negativas, que centran la atención en las prohibiciones y poco o nada dicen sobre la acción positiva, la ética axiológica nos permite orientar nuestra vida con sentido creador y nos proporciona, a un mismo tiempo, criterios de repudio, preferencia y elevación moral.

Valor, estructura y situación*

1. EL VALOR COMO CUALIDAD ESTRUCTURAL

Qué es una estructura. Su característica principal es que tiene propiedades que no se encuentran en ninguno de los miembros o partes constitutivas ni en el mero agregado de ellas. Por eso hay siempre *novedad* en una estructura auténtica. Y lo importante es el tipo de totalidad que surge de la relación de los miembros que la forman.

Una estructura depende de sus miembros, pero no equivale a la mera yuxtaposición de ellos. En muchos casos, la relación de los miembros es más importante que la naturaleza intrínseca de ellos.

El hecho de que una estructura no se reduzca al agregado mecánico de los miembros que la componen no debe hacernos pensar que se trata de un ente metafísico; es una cualidad empírica, real. Un organismo vivo, una sinfonía, una obra de teatro, son estructuras. Un drama no puede reducirse a la yuxtaposición de sus actos o escenas y menos aun a las oraciones o letras que lo forman. El sentido total es lo que cuenta.

El mundo físico ofrece también ejemplos de estructuras. La cualidad explosiva de la pólvora no se halla en ninguna de las sustancias que la forman. Una burbuja o una forma arquitectónica son también ejemplos de estructuras físicas. Pero es en el mundo psicológico y cultural donde debemos buscar las estructuras de mayor interés.

* Tomado de: Risieri Frondizi: "Valor, estructura y situación", en: *Dianoia*. Anuario de Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, No.18, pp. 78-102 (Fragmentos).

La transposición de una melodía es un ejemplo claro de que su cualidad estructural no depende de sus componentes...

Reconoceremos inmediatamente la melodía, a pesar de que los sonidos que la forman son distintos. Ello prueba que no son los sonidos, sino sus relaciones lo que constituye una estructura melódica determinada, aunque es evidente que la melodía no puede existir sin sonidos. Las estructuras son "realidades" efectivas y no el producto de la imaginación o de la teoría filosófica.

En el mundo de habla inglesa se asocia tradicionalmente al empirismo con el análisis. Si algo no puede ser dividido y analizado en sus partes constitutivas carece de existencia para muchos filósofos. De ahí que, para algunos, el conocimiento empírico esté reñido con las totalidades porque las cualidades estructurales son irreductibles a sus componentes. No sorprende, por lo tanto, que distinguidos filósofos de habla inglesa hayan dirigido virulentos ataques a la noción de estructura, tal cual la presentamos aquí como traducción de *Gestalt*. Uno de ellos es E. Nagel en su ensayo "Wholes, Sums and Organic Unities" ["Totalidades, sumas y unidades orgánicas"].[1]

Escribe Nagel: "Tales totalidades (wholes) se caracterizan, según una afirmación repetida, por tener una organización que las torna en 'algo más que la suma de sus partes' (...) Lo primero que corresponde hacer notar es que las palabras 'totalidades' y 'suma', tal cual se las emplea comúnmente, son vagas, ambiguas y aun metafóricas." Dedica las tres páginas siguientes (pp.136-138) a un análisis de la palabra "totalidad" y las ocho que siguen (pp.138-146) a los significados de "suma". En las pocas páginas que restan analiza las "totalidades orgánicas" de tipo físico. Hay una sola referencia a una melodía (p.144) en relación al ejemplo de Wertheimer y yerra en la observación.

El análisis semántico está muy bien hecho, como no era menos de esperar de un filósofo de la calidad de Nagel, pero hay dos puntos que es necesario señalar. En primer lugar, concentra el análisis en la palabra "suma", a pesar de que podemos definir

1 Cfr. *Parts and Wholes*, comp. por Daniel Lerner, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 135-155.

una estructura *(Gestalt)* sin usar ese término. En segundo lugar, no podemos negar la existencia de una realidad empírica porque sean ambiguas las palabras que usamos al describirla. Si así fuera, deberíamos eliminar, por lo menos, la mitad de los estados psicológicos. Hay que prestar más atención a las estructuras que a los términos que las describen, pues, aunque la descripción no sea precisa, al menos podemos señalarlas. No hay, pues, ningún problema acerca de la existencia de las estructuras; la cuestión es saber si pueden reducirse o no a sus miembros o partes constitutivas.

Bertrand Russell es un filósofo que usó su aguda capacidad analítica para reducir la totalidad de nuestra personalidad a sus elementos constitutivos. Esa capacidad no le impidió reconocer la existencia de las estructuras *(Gestalten)*. Escribió: "Los fenómenos mentales, como todos los otros fenómenos, están constituidos por particulares diversamente relacionados. Las sensaciones y las imágenes son tan sólo nombres para designar estos particulares; las sensaciones son las que tienen causa próxima fuera del cerebro, y las imágenes constituyen el resto. No tengo ninguna objeción contra la psicología de la *Gestalt* y no siento la menor inclinación a negar que las totalidades (wholes) tengan propiedades importantes que no se deduzcan necesariamente de los elementos que las constituyen y de las relaciones entre ellos."[2]

Nos parece innegable que existen estructuras *(Gestalten)* que no pueden analizarse sin destruirse. La insistencia en analizarlas se podría comparar a la actitud de quien arranca uno a uno los pétalos de una flor para luego sostener que ésta equivale a un montón de pétalos.

Examinemos algunos casos para ver si la interpretación del valor como cualidad estructural es adecuada.

Parece innegable que la belleza de una escultura depende de sus cualidades "naturales": forma, color, tamaño, etc. Pero la belleza no depende de estas cualidades tomadas sepa-

2 Cfr. Ch. W. Morris: *Six Theories of Mind*, The University of Chicago Press, 1932, p. 137.

radamente o al azar, sino de su interrelación. El equilibrio en la relación de las cualidades tiene tanta o más importancia que las cualidades que la constituyen. Si se rompe esa relación, la belleza desaparece.

Lo mismo puede afirmarse de la belleza de una flor. No es tan sólo el color, tamaño, forma, etc., lo que constituye su belleza, sino más bien la relación de estas cualidades. Quizá el ejemplo más adecuado sea un arreglo floral. A fin de aclarar el sentido de lo afirmado, supongamos que las flores representan las diferentes cualidades naturales. Parece claro que la belleza del arreglo floral no depende principalmente de las flores que lo forman; cuando están en una cesta o dispersas al azar sobre la mesa, no hay arreglo floral ni belleza del conjunto. Solo una disposición adecuada de las flores será capaz de otorgar belleza al arreglo. Esto es evidente si comparamos lo que puede lograr un experto con las mismas flores que un novicio ordena sin gracia. Aunque la cuestión es más compleja en pintura, la interpretación es similar.

Pasemos ahora a los valores morales. ¿Qué hace que un ser humano sea una buena persona? Se considera habitualmente que una persona es "buena" si no miente, engaña, roba, mata, etcétera. Pero hay muchas personas que no cometen ninguno de estos actos "inmorales" y, sin embargo, no son buenas. Los aspectos negativos no bastan. Existe la inmoralidad de quienes no cometen ninguna falta porque no hacen nada.

Agreguemos a la "buena" persona los caracteres positivos: ayuda al prójimo, respeta la ley, cuida a su familia, cumple con sus promesas, etc. Después de toda esta información, podemos aún preguntar: ¿es realmente una buena persona?

Una persona puede ser mala a pesar de tener buenas cualidades: el balance total es lo que cuenta. Por eso hay personas que hacen cosas indebidas y son buenas, y otras que jamás violan los preceptos y no tienen ese mismo carácter. "Bueno" y "malo", "bello" y "feo" son palabras que no expresan cualidades absolutas sino grados, como ocurre con alto, gordo, sano o rico.

El ejemplo de la "buena" persona muestra dos características de la estructura: que no se la puede reducir a la yuxtaposi-

ción de sus elementos constitutivos y que, sin embargo, depende de las partes que la forman. Por eso, un cambio de una de las partes puede afectar o no la naturaleza del conjunto estructural. Supongamos haber llegado a la conclusión de que una persona es moralmente buena, pues sólo tiene cualidades positivas, pero luego descubrimos que se comporta de ese modo porque lo considera más conveniente para sus intereses. Un hecho de esta naturaleza rompe la estructura constitutiva de la cualidad moral de la persona. Hay, por consiguiente, hechos relevantes y no relevantes en función del significado estructural.

Tomemos el caso opuesto: una persona que miente, roba, engaña, viola la ley, etc. Según la calificación común es una mala persona. Pero luego descubrimos que se comporta de ese modo porque es el único que encontró para ayudar desinteresadamente a huérfanos enfermos y abandonados. ¿Es mala esa persona porque miente y roba? La reducción del todo a una de sus cualidades revela una mentalidad simplista. La complejidad aumentará cuando advirtamos que el conjunto estructural se da siempre en una situación determinada.

El valor no es una estructura, sino una cualidad estructural *(Gestaltqualität)*. Una estructura es un ente, como un organismo vivo, un edificio, un poema o una persona; pero "bello" y "bueno" son cualidades, adjetivos. En un sentido estricto, no es correcto afirmar que el valor es una cualidad estructural, sino que la cualidad estructural es lo que hace que una cosa sea bella o buena, esto es, valiosa.

La historia de la axiología muestra el reiterado intento de reducir el valor a algo que no es. G. E. Moore acierta al citar al obispo Butler, quien afirma que "cada cosa es lo que es y no otra cosa". No es ésta una afirmación trivial y deberían recordarla quienes intentan "reducir" el valor a vivencias o esencias.

Señalamos anteriormente que la falacia de la reducción del valor a placer, deseo o interés, no se debía a que se tratase de cualidades naturales, sino a que constituían sólo un aspecto del valor, esto es, el subjetivo. En el caso del deseo resulta patente: la "deseabilidad" de lo que merece ser deseado no surge tan sólo de nuestra reacción psicológica a favor, sino de

las propiedades que tiene el objeto y que lo hacen merecedor de nuestro deseo.

Tampoco se debe caer el el extremo de reducir el valor a sus cualidades objetivas. Las cualidades axiológicas surgen de la relación del sujeto con un objeto...

No es, por lo tanto, el conjunto de cualidades objetivas lo que constituye una estructura en el caso del valor, sino el hecho de que esas cualidades sean percibidas por un sujeto en unas condiciones determinadas. Los pintores lo saben muy bien.

Tanto el objetivismo como el subjetivismo radical cometen el mismo tipo de error: reducir el conjunto a uno de sus aspectos. Ni proyectamos los valores ni los reflejamos pasivamente.

2. VALOR Y SITUACIÓN

La relación del sujeto con el objeto no se produce en el vacío, sino en una situación física y humana determinada. No es esto algo accesorio pues afecta la relación y, por ende, el valor que surge de ella. Lo que es bueno en una situación determinada puede ser malo en otra, como ocurre con el homicidio y otros hechos generalmente negativos.

No se crea que tan sólo los grandes cambios afectan la naturaleza del valor. Desde la modificación de la temperatura hasta una guerra hay gran cantidad de cambios ambientales que afectan el valor resultante. Algunas veces los efectos no son importantes y por eso se los deja de lado.

¿Qué constituye una situación? En primer lugar el ambiente físico. La temperatura, presión, clima y demás condiciones físicas afectan el comportamiento de los seres humanos y también el modo como deben comportarse su escala de valores, etc.

Los cambios de tipo físico pueden ocurrir repentinamente, como es el caso de un huracán. Hay cosas que no se pueden hacer en momentos ordinarios, pero que están permitidas cuando sucede una catástrofe. En tales casos también se altera la escala de valores.

En segundo lugar, el ambiente cultural. Entendemos por "cultura" todo lo que hace el hombre. Es obvio que nuestro ambiente cultural no está constituido por la totalidad de la

creación de la humanidad. El sector cultural al que pertenecemos que, a su vez, forma parte de otro más amplio, es el que influye directamente.

Cada forma cultural tiene su propio conjunto de valores, aunque no sean estables, sino que cambien a un ritmo que tampoco es estable. A lo largo de la historia han existido culturas particulares que pretendieron encarnar valores universales y tener el derecho a imponerlos a otras culturas menos fuertes. No hay razones científicas ni morales que justifiquen tal pretensión.

El medio social forma parte del ambiente cultural. Conviene reparar específicamente en él porque ejerce gran influencia en el problema axiológico. No está constituido exclusivamente por las estructuras sociales, sino también por creencias, convenciones, supuestos, prejuicios, actitudes y comportamientos predominantes en una comunidad particular, grande o pequeña. Incluye también las estructuras políticas, sociales, económicas, con sus recíprocas interrelaciones e influencias.

Los problema morales no existen aisladamente; están enraizados en las estructuras indicadas con anterioridad. La importancia de un valor moral determinado se halla condicionado por esas estructuras. No es necesario insistir en la conexión de la obra artística con el medio sociocultural.

El conjunto de necesidades, espectativas, aspiraciones y posibilidades de cumplirlas, forman el cuarto factor constitutivo de la situación. Tiene un margen muy amplio, pues va desde la escasez de ciertos productos esenciales hasta las aspiraciones sociales y culturales de una comunidad. Este factor influye en nuestro comportamiento y condiciona nuestra escala de valores. Si necesitamos agua y ésta escasea, su valor se eleva. No nos referimos tan sólo a su valor económico, sino a su importancia frente a otros bienes que antes eran superiores. Lo mismo ocurre ante necesidades de otro tipo, sean sociales, políticas o culturales.

Hay necesidades básicas que debemos atender antes de estar en condiciones de que surjan otras habitualmente más

elevadas. Por ejemplo, un país debe alcanzar un mínimo nivel económicosocial antes de que surja la necesidad de la filosofía.

La importancia de las necesidades en una situación particular muestra cuán injustificada es la pretensión de una escala fija y permanente para toda la humanidad. Pero no sólo las necesidades y aspiraciones modifican la situación y, por lo tanto, la escala axiológica; ocurre algo semejante con las posibilidades de satisfacerlas. La evaluación moral de una persona que se abstiene de realizar ciertos actos peligrosos para salvar la vida de un niño, debe contemplar cuáles eran las posibilidades, a juicio de esa persona, de que pudiera realmente salvarlo. El riesgo exige una posibilidad mínima de alcanzar el objetivo.

El quinto elemento de la situación es el factor tempoespacial; el hecho de que nos encontremos en un lugar en un momento determinado: en Londres durante los bombardeos nazis, en un pueblo peruano en momentos en que se produce un terremoto, en Moscú durante la revolución o en un pequeño pueblito burgués en época de prosperidad. ¿Podemos aplicar la escala de valores de una anciana dedicada a hacer crochet en el tranquilo pueblito para juzgar la conducta de quienes vivieron las otras situaciones? Del factor espaciotemporal debemos destacar aquellos hechos que afectan directamente nuestra conducta moral o la creación artística, según el caso.

Una guerra o un huracán son ejemplos elocuentes del factor espaciotemporal de una situación. Influyen sobre nuestros modos de comportamiento y evaluación. Pero hay otros que también influyen, como el hecho de ser casado, tener hijos, estar enfermo, borracho o demente. Los atenuantes que contempla el Código Penal son otro ejemplo de la misma índole.

El factor espaciotemporal constituye lo que podríamos llamar el "macroclima" en que ocurre un modo de comportamiento. Los hechos inmediatos relevantes conectados directamente con esa acción forman el "microclima". El grado de influencia de uno u otro depende de cada caso en particular.

Estos son los factores principales, aunque no los únicos que constituyen una situación. En tiempos "normales", la gente no advierte la presencia de los factores situacionales. Pero cuando

se produce la ruptura de las condiciones "normales", esos factores se ponen en evidencia, como ocurre en época de guerra, crisis, huracán o revolución.

Hay quienes pretenden reducir la totalidad de estos factores situacionales al predominante, sin advertir la presencia e influencia de los demás que le sirven de apoyo. Cuando se alteran las condiciones se advierte que los factores "ocultos" estaban ahí, presentes.

Estos factores no están estratificados, como los pisos de un edificio, ni pueden ordenarse en jerarquía fija. La importancia varía según la situación total y las condiciones en que se halle el sujeto. Por otra parte, los factores están íntimamente interconectados, como los órganos de un ser vivo. Cualquier cambio en uno de ellos altera los demás. Los cambios situacionales afectan la relación del sujeto con el objeto, de la que surge el valor. De ahí la importancia de la ecología del valor.

A pesar de que la conexión del sujeto con su medio es muy íntima, no debemos confundir un aspecto con el otro. Muchas de las cosas que le ocurren al sujeto son "personales", aunque estén influidas por la situación. Algo pertenece a la situación y no al individuo cuando es compartido por otros miembros del grupo, como ocurre con la fe religiosa, la convicción política o la tradición cultural. A pesar de la íntima interrelación entre el sujeto y su medio físico, a su vez, es fácil distinguir la temperatura de nuestro propio cuerpo de la del medio en que nos hallamos.

Algo similar se puede afirmar sobre la relación entre el objeto y la situación. La situación comienza donde termina el objeto: el marco de un cuadro, la pared donde está colgado, etc. En el caso de un hecho moral, el aspecto objetivo es el hecho desnudo de la acción, y la situación es el contexto físico y humano en que ocurrió.

Hay casos en que resulta difícil separar el sujeto de la situación, lo que muestra la íntima conexión entre ambos. Esto se debe a que somos seres sociales e históricos, y no individuos aislados e inmutables. En el lenguaje es donde se revela mejor este doble carácter humano: la lengua es esencialmente histó-

rica y sirve para comunicarnos con otros miembros de la comunidad social.

Se advierte, por lo señalado, que el valor está lejos de ser una cualidad simple, como pretendía Moore. Por otra parte, no es algo que exista y que sea luego afectado por su relación con un sujeto que se halle en una situación; estos factores forman parte de la constitución del valor. Sin su presencia, el valor carece de existencia real.

Además de su complejidad, el valor también cambia, pues depende de factores cambiantes. De ahí que no haya reglas fijas para la creación o apreciación estéticas o el comportamiento moral.

Si no tomamos en consideración estos complejos cambiantes, podemos caer en algunas de las interpretaciones simplistas del valor o insistir en ajustar nuestro comportamiento moral a reglas fijas tradicionales. Uno puede ser anticuado en moralidad como lo es en la moda. Si bien el ritmo de cambio es muy distinto, ambas cambian constantemente y son el producto de complejos socioculturales. Se cae en la ilusión de valores y normas eternos porque el tiempo de observación es muy breve o por la ingenua creencia de que el momento actual, o la época histórica que se escogió como paradigma, puede perder su historicidad.

La arquitectura nos ofrece un ejemplo de cualidad estructural en una situación particular. Un buen edificio no puede reducirse a sus cualidades naturales. Su belleza, su eficiencia, etcétera., dependen del lugar en que fue construido, la función que se le adjudica, la reacción de la gente que lo habita, etc. Su "bondad" es el resultado del conjunto de factores positivos y negativos que ofrece. Por ejemplo, si se trata de vivienda para familiares de bajos ingresos, el costo es muy importante, cosa que no ocurre con un palacio. La conexión de estos factores con el medio físico y social es evidente. Un buen templo en Nueva York es distinto a uno en Karthum, no sólo por las diferencias de tipo climático, sino también por razones religiosas, económicas y culturales.

Otro ejemplo de una cualidad estructural que depende de una situación es algo cómico o un simple chiste. Un buen chiste

pierde comicidad cuando no es oportuno, porque no encaja en la situación. A su vez, para captar el sentido de algo cómico es menester estar familiarizado con el medio sociocultural. El aspecto cómico surge generalmente del contraste de elementos constitutivos de la situación. Todo lo jugoso de un chiste se pierde si es necesario explicarlo a quien desconoce el contexto.

Quizá sea conveniente señalar ahora algunas de las ventajas de una interpretación del valor como cualidad estructural.

En primer lugar, mantiene la relación imprescindible con la realidad. No hay necesidad de suponer un reino de esencias inmutables para entender la naturaleza del valor. El valor es una cualidad empírica, producto de cualidades naturales, aunque no reducibles a ellas.

Su complejidad se explica por la cantidad y variedad de factores que intervienen en su constitución. Lo mismo ocurre con su carácter cambiante. Parece extraño comprobar que la creación artística y el comportamiento humano son cambiantes y postular, al mismo tiempo, un ideal único, permanente y al que tiene que conformarse la realidad. Es claro que ese ideal está forjado sobre una realidad, aunque luego haya sido hipostasiado.

Creemos que esta interpretación del valor ayuda también a resolver problemas morales. Generalmente surgen de un conflicto de valores, en algunos casos entre dos o más valores positivos. Si siempre tuviéramos que escoger entre un valor positivo y uno negativo, entre "bueno" y "malo", no habría ningún problema moral. Podría haber dificultades psicológicas por tener que hacer algo que no nos agrade o no nos convenga, pero es evidente que debemos optar por lo "bueno".

Los conflictos morales profundos y dramáticos surgen entre dos valores positivos, entre dos obligaciones morales que atender. Las éticas tradicionales, tanto empíricas como *a priori*, no resuelven la cuestión, como ocurre con el imperativo categórico. Hay casos en que se pueden universalizar ambas normas contradictorias y el "querer" tiene la misma fuerza.

La tradición ha insistido en que "no debemos mentir" y "debemos ayudar al prójimo". ¿Qué ocurre cuando mentir es el

único medio de ayudar al prójimo que se halla en peligro? Las éticas normativas tradicionales no proveen la vara para medir sus propias normas.

Si interpretamos el valor como cualidad estructural, advertimos desde un comienzo la complejidad de los conflictos morales y la imposibilidad de una receta universal para resolverlos. Ello no quiere decir que no tengan solución, sino que varía según la situación en que se halle el sujeto. Es él quien debe buscarla sin pretender aplicar mecánicamente una fórmula estereotipada. Si bien los valores dependen de la situación en que se halle el sujeto, en cada caso hay una solución moralmente superior a otra, que no depende de la arbitrariedad del sujeto. No hay que confundir "objetividad" y "racionalidad" con una supuesta "universalidad". Cuando existe un conflicto entre dos o más valores positivos, debemos preferir el superior. Entre la verdad y la conveniencia debemos optar por la verdad; entre la justicia y el agrado debemos optar por la justicia.

No ha de creerse que exista una tabla axiológica fija que podamos consultar sin reparar en la situación en que nos hallamos, como pretendía Scheler. Pero en cada situación particular se podrá determinar cuál es el superior, previo análisis cuidadoso de los distintos factores relevantes. Lo que aumenta la dificultad de la tarea es que, a veces, no se trata de un conflicto entre dos valores, sino entre dos conjuntos de valores, si bien uno predomina.

Hay que tener cuidado de no pasar de un ingenuo universalismo inmutable, que pretende resolver todos los problemas morales con una cartilla de normas, al escepticismo que renuncia a toda solución al chocar con las primeras dificultades. O que cree que no existen normas morales al comprobar que no son universales y fijas.

El frecuente desacuerdo en ética y estética se explica igualmente por la complejidad de los correspondientes valores. El desacuerdo entre dos personas sobre cuál es la actitud correcta frente a un problema moral concreto, puede depender de una de las siguientes razones:

a) Una de las personas no repara en una de las cualidades relevantes.

b) Una adjudica más importancia que la otra a una de esas cualidades.

c) Una no presta atención a la totalidad de las cualidades, sino tan sólo a una de ellas.

ch) Difieren en lo que constituye "fondo" y "figura" en la estructura global; lo que es "fondo" para una es "figura" para la otra. Si hay un choque entre nuestro deber como universitario y el que tenemos como miembro de un partido político, el conflicto puede surgir porque una pone en primer plano el deber universitario y la otra el político.

El desacuerdo, que se usa habitualmente como argumento contra la existencia de una solución "objetiva" y "racional", se debe a la complejidad de los factores, al apresuramiento en llegar a una solución y a las interferencias emotivas que generalmente acompañan nuestras valoraciones morales y estéticas.

Si los conflictos morales son el resultado de un conflicto entre valores, se advierte la significación ética que adquiere la axiología. Intentamos mostrar en otro trabajo[3] que hay un valor detrás de cada norma y que, por lo tanto, a una axiología situacional le corresponde una ética situacional.

La interpretación del valor que proponemos puede servir igualmente para solucionar el viejo problema del *ser* y *deber- ser*. El "deber-ser" depende del "ser" por medio del valor correspondiente. Pero como el valor no se reduce a la suma de los hechos, el "deber-ser", como el valor, se apoya, pero va más allá de los hechos.

Si la interpretación del valor que proponemos es cierta, sólo habremos llegado a la mitad del camino. Conocemos el género al que pertenece el valor (cualidad estructural), aunque desconocemos sus características específicas. Pero esto plantea nuevos y complicados problemas que escapan al propósito de este ensayo.

3 Risieri Frondizi: "Fundamentación axiológica de la norma ética", en: ob.cit.

De la universalidad kantiana a la fundamentación axiológica*

1. LIMITACIONES DE LA ÉTICA KANTIANA

La crítica filosófica no es fácil. Hay quienes critican una doctrina porque no coincide con sus propias ideas. Muchas veces prueban lo errados que están. En la imposibilidad de entrar aquí en un análisis a fondo del significado y alcance de la crítica filosófica y de los criterios legítimos para realizarla, señalaremos tan sólo que dos son, a nuestro juicio, los criterios válidos. El primero es la coherencia lógica; el otro, el aspecto empírico. Se puede criticar a un autor con derecho si no mantine coherencia lógica en el desarrollo de su doctrina. El rigor lógico es fundamental en filosofía. El otro criterio es el empírico. Podemos refutar una doctrina que sostenga algo que realmente no ocurra en la realidad. En tal caso, decimos que una proposición determinada o toda una doctrina es falsa, porque la realidad no se comporta como se afirma en la proposición.

Ambos criterios parecen muy sencillos, pero no es fácil aplicarlos. Por otra parte, al criticar una doctrina ética nos encontramos con grandes dificultades para aplicar el criterio empírico. Si objetáramos a Kant que la gente no se comporta de acuerdo con el imperativo categórico, podría respondernos

* Tomado de: Risieri Frondizi: *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1977. (Fragmentos del capítulo III: Del relativismo ético a la fundamentación axiológica, pp. 84- 149). (El título que aquí aparece es nuestro - J. R.F.)

que ya lo sabe y, por eso, existe la inmoralidad. También puede recordarnos que comportarse de acuerdo con la ley no implica moralidad, sino legalidad; que la moralidad se alcanza cuando actuamos por respeto a la ley, *por*, y no meramente de acuerdo con ella. O, dicho en otras palabras, la ética se refiere al deber-ser, a lo que debe ocurrir; sus proposiciones no pueden ser refutadas con el ser, con lo que ocurre.

Teniendo conciencia de estas dificultades, examinemos críticamente la doctrina moral kantiana. Corresponde que en primer término dirijamos nuestra atención a sus ideas básicas, fundamentales. De todas ellas, sin duda, la universalidad de la ley moral es la más importante. Una norma, ley o imperativo no puede ser moral si no es universalizable, según Kant. La universalidad de la ley está asociada con su carácter necesario y apodíctico. Estas características de la ley moral obligan a Kant a volver la espalda a la experiencia, a vaciar de contenido el imperativo, pues no se puede alcanzar la universalidad por la experiencia. Por otra parte, cualquier norma con un determinado contenido admite excepciones, como ocurre con el precepto "no matarás".

La aspiración kantiana a que la ley moral sea universal es legítima; su imperio abarca a todos los seres racionales y no tan sólo a los habitantes de un determinado país, o miembro de una clase social, o congregación religiosa. La universalidad, sin embargo, puede tener muchos sentidos.

Nuestra primera crítica va dirigida directamente a la exigencia de que la máxima de nuestra acción pueda universalizarse para ser moral. Esta primera crítica se divide en dos aspectos. Según el primero, hay casos en que la máxima se puede universalizar lógicamente –y puedo querer que se universalice– y, sin embargo, la acción es inmoral. El segundo caso es exactamente lo opuesto: la máxima no es universalizable en el sentido kantiano y mi acción es moral.

Comencemos por la primera parte. El egoísmo es uno de los casos en que la máxima es universalizable, según el propio Kant. No hay ninguna razón lógica para que la máxima que dice: "cada uno atienda sus necesidades" no se pueda universalizar.

Admite tal posibilidad lógica. Escribe: "si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza, podría muy bien subsistir la raza humana(...) Pero aun cuando es posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal es, sin embargo, imposible *querer* que tal principio valga siempre y por doquier como ley natural".[1] ¿Por qué no se puede querer que dicha máxima se universalice? Si estamos constreñidos únicamente por la razón y la universalización de la máxima no implica ninguna contradicción, no se ve por qué es "imposible querer" que se universalice. Descartada la imposibilidad lógica, podría pensarse en una imposibilidad psicológica, pero no hay tal cosa. Miles de personas piensan que el egoísmo se puede y debe universalizar. Entre ellas se encuentran filósofos muy distinguidos. Por otra parte, poco valor tiene para la ética kantiana lo que ocurra psicológicamente. A Kant le interesa lo que debe ocurrir.

Da una razón para explicar tal imposibilidad. "Pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, pues podrían suceder algunos casos en que necesitase el amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea".[2]

La razón que da Kant parece tener poca consistencia, pues supone justamente el egoísmo: ayudo a los demás porque en algún momento puedo necesitar su ayuda. El rechazo del egoísmo se basa en una razón de convivencia egoísta. Por otra parte, una ética que exija dejar de lado todos los motivos psicológicos para cumplir con el deber, no puede válidamente acudir a esta remota posibilidad empírica de una necesidad de amor y compasión para invalidar una máxima que se puede universalizar racionalmente. Si nos ajustamos a igual criterio, quedarían muy pocos casos en que la máxima pudiera universalizarse, porque podemos ser víctimas de nuestro propio rigor ético. Las inclinaciones y demás necesidades de tipo psicológico habían sido

1 Risieri Frondizi: "Fundamentación...", p.75 (p. 507).
2 *Loc. cit.*

descartadas del ámbito de la ética; ahora no se las puede reintroducir para reparar una deficiencia de la doctrina.

Lejos está de nuestro ánimo sostener que el egoísmo sea moral; es inmoral, pero no por las razones que da Kant. La máxima del egoísmo no es la única que se puede universalizar y que, sin embargo, conduce a la inmoralidad. Nuestra primera crítica sostiene que hay máximas universalizables y que llevan a la inmoralidad. La segunda contempla la situación inversa: la máxima no se puede universalizar y, sin embargo, es lo que corresponde hacer. Veamos un caso concreto.

Se trata de un hombre de campo que ha trabajado toda su vida de sol a sol. La mala suerte lo persigue y su situación es muy difícil. La sequía de los últimos años lo ha llenado de deudas. Ahora tiene gravemente enfermo a uno de sus hijos y ha probado, sin éxito, todos los remedios caseros. En el pueblo hay un solo médico que es muy bueno; bueno como médico, pero no como persona. Si no se le paga la consulta, no atiende. Este pobre padre angustiado está convencido de que su hijo morirá si no logra asistencia médica. ¿Qué debe hacer? ¿Prometer pagar la consulta aun sabiendo que no podrá cumplir? La falsa promesa no es lógicamente universalizable. ¿Tiene que dejar morir a su hijo por esa razón lógica? ¿Qué harías, lector, si te encontraras en la situación de este padre? El quiere hacer lo que se debe hacer; justamente su pobreza es la consecuencia de la rectitud de su conducta. Nunca engañó a nadie, aunque muchos lo engañaron. Prefiere que sea así y no al revés. ¿Qué debe hacer ahora para seguir siendo honesto? ¿Apretar los dientes y dejar que su hijo muera o prometer sabiendo que no va a cumplir?

Para facilitar el análisis del caso, admitamos que el campesino no tiene ninguna otra posibilidad de salvar la vida de su hijo, a menos que prometa a un médico rico y despiadado sabiendo que no podrá cumplir.

Parece evidente que en tal situación nuestro deber es salvar la vida de nuestro hijo o de cualquier ser humano, aunque tengamos que prometer falsamente. Sin embargo, la máxima no

es universalizable, exigencia ineludible de la primera formulación del imperativo categórico.

Ante objeciones inspiradas en una idea análoga se ha respondido que en tales casos se debe aplicar otro principio fundamental kantiano que ya señalamos: tratar a la persona como fin en sí mismo y nunca tan sólo como medio.

Como veremos enseguida, ésa no es la interpretación que da el propio Kant a la falsa promesa o a la mentira piadosa; mantiene su rechazo cualquiera que sea la circunstancia o consecuencia.

Por otra parte, si nos atenemos estrictamente a la teoría, nos encontramos con dos enunciados del imperativo categórico que resultan incompatibles: el de la universalización de la máxima y el del fin en sí mismo. Según el primero, no debemos prometer en falso y hay que dejar morir al hijo enfermo. Si aplicamos el otro enunciado, nuestro deber es salvarle la vida, aun a costa de prometer en falso. Kant no proporciona ningún criterio para determinar cuál de los dos principios debemos preferir ante situaciones concretas. Más aún, no contempla la posibilidad de que se produzcan conflictos, puesto que su teoría, por ser racional y *a priori*, aspira a una coherencia lógica donde los conflictos entre sus diversos principios no tienen cabida. No se trata, pues, de justificar con un principio la violación de otro. La mentira y la promesa en falso son inmorales porque no pueden universalizarse sin autodestruirse, como lo reitera Kant al examinar diversos ejemplos...

"...El hombre tiene no sólo el derecho, sino el deber más estricto a decir la verdad cuando no puede callar, no importa el daño que se haga a sí mismo y a los demás". [3] Y agrega que decir la verdad "es un deber incondicionado que rige cualesquiera sean las circunstancias".[4]

¿Cualesquiera sean las circunstancias? Si de la veracidad de nuestra respuesta dependiera que se arrojaran bombas atómicas capaces de destruir la vida en el planeta y el punto sobre el cual

3 Cfr. *Kant's Gesammelte Schriten*, edición de la *Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlín, 1923, vol.VIII, p.428.

4 *Ibid.*, p. 429.

tuviéramos que mentir fuese trivial, ¿no tenemos derecho y obligación moral de faltar a la verdad para evitar tremenda catástrofe? No hay excepciones, responde Kant en la parte final del artículo, pues "tales excepciones detruirán la universalidad, que es justamente la razón por la cual se llaman principios".

Su respuesta revela hasta qué límites insostenibles es capaz de llegar un filósofo a fin de preservar la coherencia lógica de su doctrina. Si bien se deben rechazar las éticas que reparan tan sólo en las consecuencias de un acto, y no en el principio moral o el valor que lo inspira, el esfuerzo kantiano por dejarlas totalmente de lado conduce a situaciones absurdas. A nuestro juicio, su mayor error radica en no prestar debida atención a los valores que orientan la conducta y a los que nos permiten juzgar sus consecuencias...

Hemos intentado probar que existen casos en que las máximas de la acción se pueden universalizar y, sin embargo, la acción es inmoral y otros en que la máxima no se puede universalizar –mentira o falsa promesa– y, sin embargo, es lo que corresponde hacer. La verdad de cualquiera de los dos casos señalados es suficiente para invalidar el criterio de la universalización de la máxima, propuesto por Kant, pues por definición no puede admitir excepciones.

El problema de la universalización no es sencillo. Creemos que el error de Kant consiste en tomarlo en un sentido general y abstracto. ¿Cuál es la máxima de la acción que debemos universalizar en el caso del campesino que tiene el hijo enfermo? ¿Debo universalizar la falsa promesa, desprovista de todo contenido, o la falsa promesa de un padre con el hijo enfermo? ¿O de un padre que sólo puede salvar la vida de su hijo con una falsa promesa a una persona deshonesta?

La pregunta tiende a determinar cuáles son las condiciones pertinentes que podemos incluir en la situación universalizable. Kant no considera ningún elemento restrictivo y, por tal razón, llega a las exageradas conclusiones que vimos.

Lo mismo ocurre con la mentira: no se puede universalizar porque se autodestruye. Pero no hay razón lógica ni moral que impida universalizarla para salvar desinteresadamente la vida

de una persona inocente en manos de un asesino. Al universalizarse no se autodestruye, pues no se sabe por anticipado cuál es la situación en que se halla quien mienta. Y puedo querer universalizarla, pues es mi obligación moral salvar la vida inocente de manos de un criminal enloquecido. Frente a la universalidad abstracta y formal que sostiene Kant, proponemos una universalidad situacional...

Las señaladas no son las únicas críticas que se pueden dirigir a la ética kantiana. Junto a ellas, quiza la mayor se refiere a su incapacidad para resolver conflictos.

Kant se halla prisionero de una psicología un tanto simplista. Su ética supone una psicología en que la personalidad se divide en sensibilidad, razón y voluntad. La voluntad contempla la lucha entre la sensibilidad y la razón. La sensibilidad tiende hacia el "mal", y la razón señala el camino del "bien". Si todos los conflictos morales respondieran a este sencillo esquema psicológico, la cuestión sería teóricamente simple. Nuestro comportamiento moral flaquearía cuando no fuésemos capaces de resistir las tentaciones, pero sabríamos, de cualquier modo, qué es lo que debemos hacer.

Pero los problemas morales no son tan sencillos. No es una lucha entre el deber y las inclinaciones lo que da carácter dramático a ciertas preocupaciones morales, sino el conflicto entre dos deberes. Por desgracia, no es necesario crear con la imaginación situaciones morales conflictivas; la vida personal, la nacional, la internacional, ofrecen motivos suficientes para poner a prueba cualquier teoría ética.

Tomemos un ejemplo concreto, vivo y dramático bien conocido: la guerra de Vietnam. Viví de cerca los angustiosos momentos de decisión moral de muchos jóvenes universitarios norteamericanos durante la presidencia de Johnson. Analicemos objetivamente un caso concreto, con ánimo de ver si la ética kantiana puede ofrecer solución a un joven que se halla frente a la alternativa de acatar o no el llamado a las armas para combatir en Vietnam.

John es un hombre de carne y hueso; fue mi alumno de filosofía en la Universidad de California, en Los Ángeles. En

muchos aspectos se asemeja a miles de jóvenes de su edad que se sienten orgullosos de ser norteamericanos, de la prosperidad de su país, su nivel cultural y la libertad de expresión que allí existe. Él desearía, honestamente, que esas condiciones se extendieran al resto del mundo.

Un día recibe la notificación que debe incorporarse al ejército y que Vietnam es su destino. La primera reacción es acudir al llamado...

Sin embargo, John no tiene la seguridad de que la guerra de Vietnam sea(...) justa. ¿Fuimos acaso agredidos?, se pregunta. ¿Se justifica matar a miles de personas, incluyendo niños, mujeres y ancianos inocentes, para sostener un gobierno de dudosa legitimidad? ¿La libertad de quién deseamos preservar en Vietnam? ¿Corre mi país algún peligro en caso de que no envíe sus fuerzas armadas a Vietnam? ¿Qué justificativo moral tenemos de participar en esa guerra? ¿O son otros los intereses que están en juego?...

John siente sobre sí todo el peso del problema moral. Advierte que, por su parte, está obligado a cumplir su deber como ciudadano. Le parece que rehuir el cumplimiento de tal deber no implica tan sólo una violación a una norma jurídica, sino también a un principio moral. A su vez, comprende que matar a una persona inocente constituye una inmoralidad, y tiene que optar. No cabe abstenerse ante esta dramática alternativa; la abstención es un modo de escoger una de las posibilidades.

...Una teoría ética incapaz de solucionar conflictos reales es mala teoría. La ética no tiene tan sólo un interés académico, sino que pretende guiar la vida humana por la senda que corresponde y, si en un momento crucial no es capaz de indicarnos cuál es el camino correcto, pierde su significación básica.

John aplica el criterio kantiano de la universalización de la máxima a la primera posibilidad. ¿Puedo universalizar la máxima que dice: "Cuando la ley jurídica me ordena algo, debo obedecer lo que me indica"? Es claro que puedo universalizarla, y puedo querer que se universalice...

Veamos, pues, qué ocurre con la otra alternativa; si esa guerra es injusta, John se niega a participar en una guerra porque no se debe matar injustamente. ¿Puede universalizar la máxima de tal conducta? ¿Puede querer que se universalice? La respuesta a ambas preguntas es afirmativa. Ninguna razón lógica le impide universalizar la máxima que dice: "No debo matar injustamente". Resulta claro, a su vez, que puede y debe querer que se universalice...

¿A qué conclusión hemos llegado? A una conclusión muy extraña, por cierto: las máximas de dos acciones incompatibles son igualmente universalizables. Y la doctrina kantiana deja a John como estaba: en la más completa perplejidad.

Esta es nuestra crítica: su incapacidad para resolver conflictos éticos reales. La tesis kantiana resulta clara cuando se enfrentan el deber y las inclinaciones, pero se torna opaca tan pronto se establece un conflicto entre dos deberes. El principio fundamental de la universalización de la máxima nada soluciona, pues, como vimos, las máximas de dos acciones incompatibles son igualmente universalizables.

Por consiguiente, es menester encontrar algún criterio para determinar la superioridad de un deber sobre otro. La alternativa kantiana entre el mal y el bien no es suficiente; debe existir una jerarquía de deberes, un criterio para distinguir cuál es mejor entre dos deberes o bienes incompatibles. Y como detrás de un conflicto de bienes o deberes hay un conflicto de valores, será menester examinar el problema axiológico para esclarecer esta cuestión.

Falta a la ética kantiana otro elemento fundamental: ser capaz de inspirar acciones valiosas. Como el imperativo categórico es una fórmula para saber si la acción que vamos a emprender es moral o no, nos deja huérfanos de guía moral positiva. Sirve para invalidar posibles acciones inmorales, pero no nos indica dónde debemos buscar inspiración para actuar en la vida. Prolonga así las limitaciones de las éticas negativas –de las prohibiciones–, como los Diez Mandamientos. ¿Qué debo hacer? es una pregunta fundamental que se formulan hoy millones de jóvenes en el mundo entero. Muchos de ellos tienen

noticias de lo que *no* deben hacer, porque han sido educados dentro de una pedagogía ética de la prohibición; pero no saben dónde buscar inspiración para actuar con sentido positivo y creador...

2. FUNDAMENTACIÓN AXIOLÓGICA DE LA NORMA

...es menester encontrar algo que se encuentre en la realidad, más no se agote en ella y pueda servir de guía al comportamiento.

A mi juicio, el valor tiene este doble carácter. No hay duda de que está incorporado a la realidad de la vida en forma de bienes, esto es, de cosas valiosas. La mayoría de los objetos que se hallan en esta habitación son bienes, es decir, cosas que hemos adquirido y conservamos porque las consideramos valiosas. Todo el mundo de la cultura está formado por objetos valiosos; el hombre no puede desligarse de su medio cultural. Lo mismo ocurre con nuestras actividades. Proseguimos aquellas que consideramos valiosas; de lo contrario, las desechamos. Nadie desea arar en el mar. El valor está presente y da calidad tanto a nuestras actividades cotidianas como a los objetos que usamos. Pero su presencia no se agota en ellos.

Muchos de esos objetos tienen valor porque el sujeto o la comunidad en que vive los desea o prefiere. Pero no todos deben su existencia a este mero acto de preferencia. Junto a los deseados están los objetos deseables, esto es, *merecedores* de ser deseados. La distinción entre "deseado" y "deseable" es fundamental para percibir la doble cara del valor. Ni hay un abismo entre lo deseado y lo deseable, ni puede reducirse éste a aquél.

Si observamos valores de menor jerarquía que los de orden moral, advertimos la imposibilidad de reducirlos al mero deseo o la preferencia. Por ejemplo, en medicina puede mostrarse empíricamente que ciertos alimentos son deseables o preferibles a otros. El médico no extrae sus prescripciones de nuestros deseos o preferencias, sino de las propiedades del alimento o remedio que nos indica. Y muchas veces acatamos sus indicaciones, aunque nuestras preferencias corran en otra dirección.

En el orden estético sucede algo similar. Para medir la calidad de una obra no consultamos la reacción de la gente.

Muchas veces estamos en lo cierto al afirmar que las preferencias de la mayoría están equivocadas, como ocurre con los *best sellers*. Conociendo el gusto del público y la naturaleza de la obra comprendemos por qué la gente los prefiere. Con justa razón el profesor de literatura indica a sus alumnos que las obras de Dostoievski, Proust y Faulkner son preferibles a los *best sellers*, y le resulta fácil mostrar la superioridad. Si intentáramos reducir lo preferible a lo preferido, tendríamos que llegar a la conclusión de que las novelas pornográficas y de detectives son las mejores por ser las preferidas.

La distinción tiene aún mayor validez en el plano moral. La deseabilidad moral de un acto no se puede reducir al deseo de la persona, sino que es el resultado de la totalidad de las cualidades objetivas del acto dentro de una situación concreta. Y del mismo modo como en literatura se puede conseguir la preferencia del público exaltando ciertas pasiones, que no son justamente las más nobles, en moral se puede lograr la aprobación apelando a emociones superficiales, como lo hace el demagogo en política. Si se distingue entre preferido y preferible, se comprende que haya preferencias equivocadas. Ese hecho muy común muestra que lo preferible no depende de la preferencia, sino de sus cualidades objetivas. En otras palabras, en una situación concreta, una decisión o acto moral es preferible a otro. Tal conclusión debe ser el resultado de un análisis de la totalidad de la situación, de las condiciones objetivas del acto y de los valores en conflicto.

Nuestro problema central es el del fundamento de la norma. (...)frente a una norma moral cabe preguntar por qué tenemos que respetarla, por qué engendra una obligación. La teología responde: "porque enuncia la Voluntad de Dios"; y el sociologismo afirma: "porque la comunidad aprueba esa norma". Nuestra respuesta es: "porque la norma se apoya en un valor". Una norma muy generalizada dice que no debemos matar. Si se pregunta por qué no, nuestra respuesta es "porque la vida humana es valiosa". Entre un valor positivo y uno negativo tengo que optar por el positivo. Si la vida no fuese valiosa no habría razón de preservarla. Matar o no sería un hecho indiferente.

Los conflictos morales más intensos, sin embargo, se dan entre dos normas positivas que engendran obligaciones antitéticas. Veamos un sencillo ejemplo. "No debes mentir" y "debes salvar la vida del prójimo" son dos normas que pueden entrar en conflicto. ¿Qué debo hacer si tengo que mentir para salvar la vida del prójimo? Frente a un conflicto entre dos normas positivas hay que aislar el valor que subyace en una y otra y optar por el superior en la situación concreta. Si un demente me pregunta dónde está mi hijo para matarlo, advierto fácilmente que el valor de la vida de una persona es superior a la enunciación de la verdad de un hecho, y miento.[5] Esto explica por qué, a pesar de la norma "no matarás", el hombre puede y aun debe cometer un homicidio en ciertas circunstancias. Se suspende la vigencia de la norma, como en el caso de guerra defensiva o en legítima defensa, cuando se presenta un valor superior a la vida del prójimo. La norma pierde validez porque el valor en que se apoya es sustituido por uno superior. En cambio, quien mata para impedir un robo comete una inmoralidad, porque la vida de una persona, aunque ésta sea un ladrón, es más valiosa que un objeto.

Max Scheler señaló un criterio similar en su *Ética*, pero hay un abismo entre su interpretación y la nuestra del valor, la jerarquía, los criterios para determinarla y la metafísica y teología implícitas.[6] Por ser *a priori* la axiología de Scheler es inflexible, autoritaria; por otra parte, se apoya en una teología. En cambio, la nuestra aspira a ser flexible, crítica y basada en la experiencia.

Además, tiene otras ventajas sobre las éticas tradicionales que, por lo general, son negativas, pues se basan en prohibiciones, como los Diez Mandamientos. Señalamos antes que la ética no podía reducirse a un repertorio de prohibiciones, sino que

5 Recuérdese la conclusión opuesta que extrae Kant de su ética en un caso similar...

6 Ver la crítica a la axiología de Scheler en nuestra obra: *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México. 1.ª ed., 1958; 2.ª ed., 1962 (reimpresión, 1966); 3.ª ed., corregida y aumentada, 1968; 4.ª ed., 1972 (reimpresión, 1974). Breviario No. 135, cap. V.

tenía una misión orientadora y debía servir de guía a otras actividades, como la educación o la política. La ética de fundamentación axiológica que proponemos tiene una misión constructiva, creadora. Las prohibiciones no están en primer plano, sino que son consecuencia del ejercicio pleno de una actividad positiva. Para actuar necesitamos un ideal anclado en la realidad, no una utopía. El valor encarna ese ideal.

Si bien mantiene la mayoría de las normas éticas tradicionales, esta ética axiológica le da un nuevo sentido al variar la razón de ser de la norma. Elimina las morales ingenuas de aplicación mecánica y otorga al hombre el derecho y la responsabilidad de escoger libre e inteligentemente la norma aplicable, lo mismo que su fundamento.

La norma básica que proponemos es la siguiente: debes preferir el valor superior en cada situación y actuar de acuerdo con esa preferencia. Esta norma adquiere un significado distinto según la interpretación del valor que se adopte.

El primer problema que debemos enfrentar se refiere a la naturaleza del valor. ¿Tienen las cosas valor porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor?(...) ¿Son éstas las únicas interpretaciones posibles? No, desde luego.

El segundo problema se refiere a la jerarquía de los valores, pues debemos preferir el superior. ¿En qué consiste la superioridad de un valor? ¿Cómo se determina? ¿Cuáles son los criterios? Se trata de problemas complejos que estudiaremos con cuidado en la parte final de la obra.

Las dos cuestiones enunciadas son las más importantes, pero a su alrededor se encuentra una verdadera constelación de problemas que es imprescindible dilucidar para que la tesis expuesta adquiera pleno sentido y fundamento...

Objetivos y valores*

La conducta humana se propone siempre un objetivo, un fin, un propósito, que puede estar equivocado, pero no ausente. La presencia de un fin es una de las diferencias fundamentales entre los fenómenos físicos y los humanos. Los primeros dependen de las causas eficientes; los segundos están orientados por la causa final, por los motivos.

Este principio es válido tanto en el ámbito de la conducta moral como en el ejercicio de la libertad o en la creación, sea estética o de otra índole. En los tres casos, la calidad del fin se mide por la altura del valor que lo sostiene. En términos comunes, el fin será bueno o malo, y esta cualidad fundamental depende del valor que representa cada fin concreto.

En otras palabras: se puede valorar la conducta por el modo de ejecución, pero también por el fin o valor que la promueve. Hay actos mal realizados, aunque inspirados por un móvil noble. Otros, en cambio, tienen un bajo propósito, pero están hábilmente ejecutados. El engaño del comerciante o del político puede revelar maestría de ejecución. A su vez, el noble propósito de un torpe campesino de ayudar al prójimo puede estar burdamente realizado; sin embargo, preferimos moralmente su conducta a la del comerciante hábil, pero deshonesto.

* Tomado de: Risieri Frondizi: *Introducción a los problemas fundamentales del hombre,* Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1977. (Fragmentos del capítulo X: Objetivos y valores, pp. 439-480).

Esto se aplica especialmente a la conducta moral, aunque también tiene sentido en el plano estético y en la acción libre. Si la calidad del comportamiento libre depende del valor que la inspira, se advierte que hay quienes malgastan la libertad en empresas estériles, superficiales, de bajo valor. Lo mismo sucede con la creación. En el caso de la moralidad, tanto los móviles que la inspiran como las consecuencias de la conducta se miden por el valor que la orienta.

1. CREACIÓN Y VALOR

Después de definir al hombre como ser creador, nos preguntamos(...) qué crea la actividad creadora. Para responder es preciso aclarar, en primer lugar, la idea de creación.

Señalamos ya algunas características importantes: novedad, originalidad, ruptura de esquemas preestablecidos. Estas características dificultan los intentos para elaborar un conocimiento sistemático de la creación. Ello no implica que sea un misterio, sino que rechaza los casilleros tradicionales.

Se trata de un procerso psicológico complejo en el que coexisten aspectos conscientes e inconscientes. En él se pueden distinguir etapas. Hay una preparatoria; una segunda de incubación; una tercera de iluminación, en la que se produce una visión súbita de lo que se busca, y, finalmente, una etapa final de ejecución y comunicación. Por lo general, se asocia la creación a la tercera etapa, sin reparar en el proceso que le precedió ni en el posterior. Por ser justamente creador, el proceso no sigue obligatoriamente el ritmo señalado, que se abrevia o extiende según el caso.

Hablamos de la creación como si se tratara de un hecho único, pero es evidente que hay distintos tipos(...) Hay una actividad creadora de tipo intelectual y otras que corresponden a distintos planos de la personalidad. Juan Ramón Jiménez y Pablo Neruda, por ejemplo, de innegable capacidad creadora en poesía, eran incapaces de resolver un sencillo problema de aritmética de escuela primaria. Por otra parte, la inteligencia tampoco es de tipo uniforme y es un error confundirla, ya sea

con la que predomina en matemática o con la inteligencia práctica o tecnológica...

Buena parte de la actividad creadora es inconsciente, lo que indujo, en épocas anteriores, a pensar que se trataba de un proceso misterioso, pues el propio sujeto se sorprendía ante el hallazgo. Coleridge, por ejemplo, concibió en sueños uno de sus famosos versos. Al despertar se interrumpe el poema, que escribe inmediatamente, pero que quedó inconcluso, pues el autor no pudo proseguir más allá de lo soñado...

Hay muchos otros casos de creaciones y descubrimientos que son el resultado de un proceso inconsciente, como el que describe Henri Poincaré en *Science et méthode* (1908), aunque en todos los casos se produce en una persona que tiene conocimiento del asunto y está preocupada por la cuestión que resuelve de pronto. No hay milagros y la creación es el resultado de un duro bregar con el problema.

También requiere una tradición cultural y un medio adecuado, pues se inserta dentro de un proceso histórico. Aunque parezca contradictorio, la creación es el resultado del conocimiento y la ignorancia. El primero da apoyo y el segundo, junto a la insatisfacción por lo ya logrado, sirve de acicate para incitar a la busca.

Se habló de una "voz interior", de una capacidad innata y se descartó la posibilidad de que la capacidad creadora pudiera cultivarse. Éste, como tantos otros "misterios", es el producto de la ignorancia y de la resistencia a tratar fenómenos empíricos con criterios empíricos. El esclarecimiento conceptual y terminológico, la observación y experimentación, avientan los misterios, que se transforman en problemas complejos, pero empíricamente cognoscibles...

Además del proceso creador existe el objeto creado. En otras palabras, al estudio del espíritu subjetivo cabe agregar el del espíritu objetivado. La emoción cristaliza en un poema y, a través de éste, se puede reconstruir el proceso psicológico. El espíritu objetivado o cultura ofrece la ventaja de su permanencia. Y que contamos con el producto duradero de miles de años de labor creadora. El proceso psicológico, en cambio, es eva-

nescente; cuando queremos aprehenderlo se nos escapa de las manos. Los dos son igualmente importantes y complementarios. El objeto creado es una prueba de la capacidad creadora, y ésta cristaliza en creación, sea poema, estatus, código, lenguaje, teoría científica o filosófica.

Habitualmente se asocia la creación al genio creador sin reparar en los aspectos menos espectaculares de la creación, incluyendo la del niño y la del hombre inculto. Por otra parte, como las formas superiores de creación son el producto inmediato de la actividad individual de un poeta, pintor o filósofo, no se repara en los aspectos social e histórico. Pero éstos son fundamentales. No hay creación *ex nihilo*; siempre se produce dentro de un proceso histórico en el que el creador se formó y a cuyo crecimiento contribuye con su aporte. Newton supone la física anterior, y Einstein la física de Newton y de sus antecesores inmediatos, y ambos el desarrollo de las matemáticas desde antes de los pitagóricos. Lo mismo ocurre en pintura, filosofía, política, tecnología y demás formas creadoras. La creación tiene un doble carácter histórico; se apoya en la historia y vuelca su producto en el torrente histórico. Cada creación hace posible otras nuevas en un proceso sin fin. Sin la contribución creadora, la historia sería una aburrida repetición de fenómenos, un rutinario salir y esconderse el sol.

La contribución social es igualmente innegable. La creación es una obra en común, no sólo con quienes cultivan la misma disciplina, sino también con el resto de la comunidad. La literatura supone un grupo parlante y los problemas que ella recoge en dramas y novelas son los de una sociedad y no mera expresión individual del autor. El carácter social de la creación deriva de la naturaleza social del hombre y de todo lo que hace. El lenguaje es el ejemplo más patente, pero la ciencia y la tecnología tienen el mismo carácter. Usamos esos instrumentos como si fueran productos naturales, tales como los árboles y las piedras, sin reparar en que fueron creados por el hombre a través del tiempo. El hacha es de naturaleza distinta al árbol que derriba; fue creada y perfeccionada por el hombre a lo largo de

muchos años. Todos los otros instrumentos tienen el mismo carácter, sean de orden físico o conceptual...

Hay situaciones que estimulan y otras que desalientan la acción. Este hecho es muy importante para juzgar la teoría y práctica política, social y educativa. Donde se impone la sumisión o severas limitaciones a la actividad, se debilita la capacidad creadora. La sociedad actual, por ejemplo, tiende a convertir al individuo en miembro de un rebaño. Lo compele de cien modos a ajustarse al medio social, a guiarse por la mesura, la conveniencia, la seguridad y otros fines que tienden a moldear al hombre mediocre, miembro dócil de un grupo y satisfecho con su mediocridad.

Quienes tienen personalidad propia, inteligencia, imaginación, iniciativa y coraje chocan contra ese medio aplanador y son considerados inadaptados. La verdad es que son quienes impulsan las ciencias, las artes, la filosofía y las fuerzas renovadoras políticas y sociales. En lugar de moverse dentro de los casilleros aceptados, los desbordan con su imaginación e inteligencia y producen zozobra en las mentes reticuladas...

No hay que confundir la constricción social y política con la responsabilidad social. La individualidad personal no es incompatible con el sentido y la preocupación social. Marx es un buen ejemplo de esta doble característica. Es un error oponer individuo a sociedad y declararlos incompatibles. El ideal es un individuo que rompe las ataduras, pero que tiene pleno sentido de su deber social. Muchas veces quiebra los moldes aceptados para liberar al prójimo y crear una estructura que aliente el pleno desarrollo de la personalidad individual.

Las condiciones económicas, sociales y políticas se reflejan en el tipo de educación. Hay formas educativas que tienen como fin la docilidad; otras, en cambio, fomentan el espíritu crítico, la iniciativa, la imaginación y la inteligencia creadoras. Si el hombre es un ser creador, es innecesario señalar cuál es la educación que más se ajusta a su naturaleza.

Las formas comunes de creación cristalizan en un producto concreto: poema, edificio, código o teoría. Pero hay también preguntas creadoras. Una pregunta bien formulada abre un

nuevo campo y sugiere una ruptura creadora. Las grandes disciplinas filosóficas –metafísica, ética, gnoseología, semántica, etcétera,– tuvieron su origen en interrogaciones antes no formuladas. A su vez, una pregunta errónea puede originar un problema inexistente y causar una actividad infecunda(...) El genio creador se caracteriza por la profundidad de sus preguntas y preocupaciones. El "olfato" por el tipo de problema revolucionario es el primer paso en la actividad creadora y transformadora. Es más productivo plantear un problema fecundo que encontrar soluciones a cuestiones pequeñas y superficiales.

Tanto la creación de obras como la formulación de preguntas son productos de un agente creador. Pero la creación puede referirse al mismo sujeto; él crea su propia personalidad. Esta se forma con nuestro hacer y nuestras vivencias, lo que preferimos, deseamos y pensamos. Se ha insistido especialmente en el producto porque se parte de una concepción sustancialista del ser humano. Por ejemplo, se cree que Picasso pintaba porque era pintor, Faulkner escribía novelas porque era novelista y García Lorca poemas porque era poeta; pero realmente es al revés. Ellos se convirtieron en lo que llegaron a ser por lo que hicieron. Crearon su propia personalidad con lo que produjeron. En menor escala, a todos nos ocurre lo mismo; no nos entregan una personalidad hecha, sino que la constituimos con nuestro esfuerzo, aspiraciones, ideales y pensamientos, según lo expusimos en *El yo como estructura dinámica*.

Si bien corresponde distinguir el espíritu subjetivo del objetivado, es un error separarlos por completo, sea sobre este tema o sobre cualquier otro. Una serie de emociones se concretan en una sinfonía, y ésta, que es su producto, nos permite comprender el significado y alcance de las emociones que le dieron origen. Nuestra personalidad se constituye con sus vivencias, pero se mide por el tipo de obra que es capaz de crear. Sabemos quién fue Rembrandt contemplando sus cuadros y Bach escuchando sus preludios y fugas. En otras palabras, tanto el hombre individualmente como una nación o una época histórica se definen por lo que crean. Y lo creado sirve de sostén a ulteriores creaciones. La historia de la propia persona tanto como la de la

humanidad, sugieren este mismo derrotero. Por otra parte, en ambos casos se aprende a crear creando. Y en este sentido no hay obra infecunda, pues siempre sirve de escalón para el ascenso. En algunos casos es útil porque al menos muestra el camino errado y evita caer en lo mismo.

Mucho se ha progresado en los últimos treinta años en el conocimiento del proceso psicológico de la creación, en las técnicas de medición de la capacidad creadora potencial y en el modo de estimarla, pero no se ha reparado en un aspecto que, a nuestro juicio, es fundamental: en la importancia del valor en la creación. El valor es la medida de la creación. Pueden existir todos los otros factores –originalidad, novedad, ruptura de los cánones aceptados, etc.– y, sin embargo, no haber creación porque el valor positivo está ausente o porque lo creado no supera lo que existe, sea en el plano individual o social. Algo puede ser original sin ser creador; hay disparates originales. Un arquitecto puede diseñar una casa realmente original, pero inhabitable, o un ingeniero un avión novedoso, pero que no vuele. En ambos casos no se trata de una creación, pues no cumplen con el fin esencial del objeto, representado por un valor.

En el caso de objetos que se refieren a valores instrumentales, la realidad pone límites a la creación, pues lo creado debe ser un medio apropiado para lograr el fin. Por eso, cuando la actividad no implica un fin ajeno –como en poesía o música–, la posibilidad de creación es mayor. El arquitecto tiene que respetar la resistencia de los materiales; en cambio, el "material" sonoro es más dúctil y admite una gama mayor de combinaciones.

Si no existiera el valor no habría creaciones mejores o peores; sencillamente serían distintas. Como señalamos, el valor es la medida de la creación, y, al mismo tiempo, el que le da contenido y sentido. La carencia del valor resta a la creación el motor que la mueve.

El afán de hacer algo original, novedoso y mejor es el impulso básico humano que ha forjado la historia y la mantiene siempre en movimiento. Sin un valor que la impulsara, la histo-

ria se convertiría en una serie de actos repetitivos, mecánicos, rutinarios. El tiempo sería el del reloj, cuyas manecillas dan vueltas incesantemente, al mismo ritmo, indiferentes, sobre el mismo cuadrante. Para él, mediodía y medianoche son idénticos; las estaciones no cuentan y los cataclismos y revoluciones lo dejan imperturbable. Porque el reloj mide el tiempo físico, pero ignora el tiempo histórico, la vivencia individual, la angustia de la espera y el aburrimiento de las horas que pasan sin sentido. El reloj es ajeno al valor; el hombre, en cambio, es un ser que valora, crea nuevos valores y distingue lo bueno de lo malo, lo mejor de lo peor.

La creación puede estar limitada por el tipo de valor que subyace en la actividad. En axiología se distingue habitualmente entre valores intrínsecos e instrumentales. Los primeros son un fin en sí mismos –como la belleza, la justicia, el amor, la caridad, etcétera–; en cambio, los segundos son medios para lograr fines que los trascienden, como la utilidad. Un objeto es útil para algo. Si la creación se refiere a un valor instrumental queda limitada por la altura del valor que debe servir y, en segundo término, por el modo cómo desempeña esa función...

La distinción entre valores intrínsecos e instrumentales no es sólo útil para valorar las creaciones, sino también la actividad predominante de una persona o sociedad.

Una baja evidente del nivel cultural y moral de la sociedad contemporánea radica en la atención preferente que presta a los valores instrumentales. Esta actitud es, al mismo tiempo, el sostén y la consecuencia del rápido desarrollo de la tecnología. La mentalidad tecnológica invade todos los campos. Y tiende a reducir los valores intrínsecos a su mínima expresión. Hay gente tan preocupada por lograr dinero, poder y otros medios similares que malgastan su natural capacidad creadora tras meros medios que generalmente conducen a fines superfluos, como la comodidad, el entretenimiento y el placer sensible. Y sus vidas transcurren carentes de sentido y a nada conducen, excepto a la acumulación de más dinero para vivir como holgazanes durante cien años. Mientras que, por el contrario, la escasez

oprime a la mayoría y reduce su capacidad creadora al mero esfuerzo para subsistir.

Las grandes creaciones se han inspirado siempre en valores intrínsecos y cuando han forjado herramientas lo hicieron en función de lo que vale por sí mismo. Buena parte de la educación actual debería consistir en mostrar el valor de "las cosas que no sirven para nada", porque valen por sí mismas. De ese modo se alentaría la capacidad creadora malgastada hoy a raudales en inventos ingeniosos para aumentar la holganza o satisfacer la vanidad de las clases pudientes. Desde luego, esto no implica restar importancia a la tecnología, sino señalar el lugar que le corresponde al servicio del hombre, en lugar de convertirlo en esclavo de la máquina.

Cuando la sociedad crea algo, produce al mismo tiempo nuevos valores que pueden ser incorporados a otras instituciones sociales. A veces se orienta en su evolución por valores creados anteriormente. Por así decirlo, sigue las huellas de logros anteriores. Ello ocurre especialmente en relación a pueblos culturalmente más desarrollados. La Revolución Francesa, con su triple grito, dio ímpetu a tres valores sociales que otros pueblos usaron como guía en su desarrollo. Cuando esos valores se desgastan o pierden contenido, la sociedad los sustituye en un acto creador que generalmente se alimenta con teorías concebidas por individuos, aunque de raigambre social.

Ingenuo sería pensar que este proceso es lineal, ascendente. En la lucha por la vida, los valores positivos tienen que combatir con los negativos para subsistir; los superiores con los inferiores. Y no siempre vencen. Los inferiores parecen tener más vitalidad, fuerza y poder que los superiores. La fuerza y el poder militar o económico pueden arrasar con los valores espirituales superiores e imponer los subalternos, como el confort, la obediencia, el entretenimiento, en lugar del esfuerzo creador. Vano es confiar en el triunfo de los valores superiores por el mero hecho de su superioridad. Hay que luchar por ellos.

La introducción del valor esclarece y confiere dimensión y sentido a la creación. A su vez, la pregunta que quedó pendiente(...) –¿qué crea la creación?– tiene ahora una respuesta

directa: crea objetos valiosos. Si bien la respuesta es correcta, no pone fin al problema. En efecto, ¿con qué tabla de valores puedo medir la creación? ¿Cómo determino qué es mejor o peor? O si se prefiere, ¿en qué consiste ser valioso? ¿Qué confiere valor a un objeto?

Como veremos,(...) hay tres respuestas fundamentales al problema del valor. La más sencilla sostiene que nosotros conferimos valor a un objeto cualquiera con nuestro interés, deseo o placer. Si deseo algo, el objeto deseado es valioso para mí. Termina mi deseo y cesa el valor del objeto. El valor depende de mi reacción o vivencia, sea individual o colectiva.

La doctrina opuesta a la anterior sostiene, en cambio, que el valor es objetivo, absoluto y *a priori*. Por tanto, no depende de la reacción personal o colectiva ni de ningún elemento empírico. Existen dos mundos separados: el de los valores y el de los bienes. Los bienes, u objetos valiosos, cambian con el tiempo, la situación histórica, las circunstancias y las personas involucradas. Por el contrario, los valores son transempíricos, *a priori*, atemporales e inmutables como las figuras geométricas o las ideas platónicas. A su vez, son la condición de la existencia de los bienes: hay cosas bellas porque existe la belleza. En mayor o menor grado, los objetos bellos participan de la belleza, que es una cualidad inmutable. Dicho en otros términos, los valores tienen prioridad óntica y por eso no se ven afectados con lo que le ocurre a los bienes. Si se destruyen todas las cosas bellas, la belleza queda intacta, como no pierde el triángulo sus propiedades si destruimos todos los que existan en el mundo. Lo afirmado sobre la belleza se extiende a todos los demás valores.

A su vez, la interpretación que hemos propuesto, en libros y artículos, se mueve en el plano empírico. Por consiguiente, rechaza todo pretendido carácter *a priori* y absoluto del valor, sin caer por eso en el subjetivismo, pues es un error identificar empirismo con subjetivismo. El empirismo auténtico implica una relación del sujeto con un objeto y aquél tiene que atenerse a las cualidades objetivas de éste.

Esta presentación general nos permite comprender, por el momento, la base axiológica de las posibles respuestas que

podamos dar a la pregunta ¿qué crea la creación? y cual es la forma de medir la altura del valor. De acuerdo con la segunda doctrina, creamos bienes según valores fijos, *a priori*, y absolutos que sirven de modelo; la altura del valor se mide por la mayor o menor participación del que corresponde con el objeto creado. Por consiguiente, no se pueden crear valores, pues ellos tienen una existencia fuera del mundo empírico en que vivimos.

La primera doctrina –llamada subjetivismo axiológico–, al negar la existencia de modelos transempíricos, *a priori* y absolutos, sostiene que creamos valores con nuestras preferencias, deseos e intereses. Se crea algo valioso cuando se produce un objeto capaz de provocar placer o deseo, o suscitar interés, según sea la doctrina subjetivista específica. O cuando merece la aprobación del grupo si se trata del subjetivismo social. La medida del valor depende de la magnitud del interés o deseo que tengamos. Según esta interpretación, el valor de un objeto fluctúa, pues se halla atado al ir y venir de nuestras vivencias. En el caso de los valores morales existe una doctrina subjetivista, de origen distinto, representada por Sartre y Polin, quienes sostienen que creamos los valores al escoger. Por consiguiente, no hay valores morales estables, objetivos y menos aún absolutos y *a priori*, como pretende el absolutismo ético.

Según nuestra propia interpretación, creamos objetos valiosos. Su valor no depende del mero interés, deseo o placer que tengamos, sino de propiedades objetivas que el sujeto se ve obligado a reconocer. Si alguien creara una herramienta, no lo hace inspirado en ningún modelo *a priori*, sino atendiendo a cualidades empíricas, físicas. A su vez, poco cuenta el interés, placer o deseo. La herramienta es buena o mala, según su capacidad para desempeñar la función que le corresponde. La calidad o valor del instrumental quirúrgico, por ejemplo, se mide por la capacidad que tenga para desempeñar su función. Nada agregan nuestros deseos y la calidad del instrumento depende exclusivamente de las propiedades empíricas del objeto.

Aún más complejo es el problema de medir el valor de un objeto creado. Hay dos niveles de creación: dentro de una escala dada o aceptada, o con ruptura del patrón de medida. En el

primer caso existe un metro para medir el valor de la creación; en el segundo se desecha el metro y todo criterio de medición. La diferencia es similar a una reforma y a una revolución; la primera mejora lo existente, mientras que la segunda inaugura una nueva dimensión vital.

Por ser más profunda, la segunda forma origina los problemas más graves y complejos...

...En la realidad, el problema se resuelve cuando la tendencia triunfante impone *de facto* sus valores y los criterios de valoración. La humanidad ha pasado muchas veces por esa experiencia, pero es menester recordar que el triunfo no asegura la legitimidad del cambio.

En nuestra América, la conquista española destruyó las culturas existentes y los valores que ellas representaban. Lo mismo ocurrió en el Norte y en tantas otras parte y épocas. Nuestro problema consiste en saber si fue para bien o para mal y con qué criterio axiológico hemos de determinarlo: ¿con la escala del vencedor o la del vencido? ¿Existe una tercera, por encima de las dos en conflicto?

Cuando no se trata de una invasión o conquista, sino de un proceso cultural dentro del propio país o región, se pueden señalar, a nuestro juicio, las etapas siguientes: en primer término, se produce una insatisfacción frente a los predominantes. Quienes se sienten satisfechos con ellos no llegan a crear nada. La insatisfacción, la protesta, el afán por lograr algo distinto es el paso inicial en la creación. Cuando ésta se produce, generalmente el medio la rechaza. Van Gogh, Gauguin y tantos otros pintores, músicos, poetas, étc., sufrieron la condena inicial porque representaban algo nuevo. Como chocaron con los valores existentes, se tendió a negar su creación y a declararlos excéntricos. En la tercera etapa, la fuerza de lo creado obliga a reconsiderar el rechazo y se busca integrar lo nuevo dentro de los viejos moldes. Se pretende ver en Kant a un continuador de Berkeley, a la teoría del superhombre *(Ubermensch)* de Nietzsche como aplicación, al campo espiritual, de la teoría de la evolución de Darwin. En otras palabras, se distorsiona lo nuevo para que encaje en los casilleros existentes.

Si la creación es realmente valiosa, como sucede con Kant, arrasa con estos intentos de reconciliación e inaugura una nueva era. Ésta representa la cuarta etapa. La doctrina cristiana tiene inicialmente ese carácter e impone una nueva escala de valores que no acepta compromisos con lo existente. Surgen otros nuevos que se imponen y dominan y se establecen nuevas pautas para el orden moral o estético. El orden axiológico que surge ofrece nuevas posibilidades creadoras en la quinta etapa. Cuando se agotan, el proceso renovador se estanca y el orden inicialmente revolucionario se transforma en lastre del proceso creador. Entonces, los valores revolucionarios de ayer se convierten hoy en el baluarte de la reacción y se inicia la lucha a muerte contra lo nuevo. La Inquisición es el símbolo de esta etapa en el caso de la Iglesia. Es menester iniciar otra vez el proceso creador. Muy pocas generaciones han sido capaces de mantener su capacidad original sin llegar a la etapa de la arterioesclerosis axiológica.

El proceso y la duración de las etapas es distinto según se trate de un individuo, una doctrina o una generación. Varía también según el campo y la época. El orden moral es distinto al estético y éste al del conocimiento. El primero y el político-social son los más sensibles y por eso el rechazo se transforma muy pronto en represión brutal cuando los nuevos valores prosiguen su marcha expansiva. Hay que aniquilarlos de raíz porque representan un peligro para la subsistencia de los existentes. Más de una vez, en campos de batalla y en guerras civiles, han estado en pugna dos tablas de valores. No siempre vence la nueva en primera instancia. Pero es evidente que el proceso creador no se puede detener; forma parte de un aspecto esencial del hombre. Querer paralizarlo es como pretender detener la marcha de la historia.

Cuando miramos el pasado se advierten con claridad las etapas de este proceso ininterrumpido que constituye la historia. En cambio, el presente nos ofrece una imagen menos nítida, porque interfieren nuestros deseos y preferencias, y resulta difícil decidir si se trata de una montaña o de un pedrusco muy próximo al ojo. Cuando se refiere a fenómenos contempo-

ráneos, se puede confundir una reforma con una revolución, porque no es fácil descubrir la profundidad de los valores que están en juego. La perspectiva histórica lo revela al eliminar lo superfluo y ofrecer al desnudo los valores en pugna.

Hay valores que parecen haber terminado su ciclo cuando, en verdad, son las instituciones que los representan transitoriamente las que han cambiado. El error de Ortega y Gasset sobre la decadencia de la novela revela la dificultad de la valoración de un fenómeno contemporáneo.

Tanto la creación individual como el proceso creador que representa la historia serían incomprensibles si no se reparara en los valores en juego.

El valor del producto creado es lo que confiere jerarquía a la creación. Creación y valor están, pues, íntimamente unidos. Sin el valor no se podría medir la creación. Pero "valor" no es un término unívoco, como veremos en el capítulo siguiente; se habla de él en sentidos muy distintos. Y las doctrinas que han intentado explicarlo difieren diametralmente. Si el valor es la medida de la creación, pero aquél tiene sentidos distintos según se interprete su naturaleza, resulta imprescindible encarar el problema axiológico fundamental si se aspira a comprender la creación...

Ya vimos que la creación se inspira y mide por el valor que representa, pero también requiere libertad. No se puede crear por decreto. La creación exige libertad y convencimiento interior en la obra que se realiza. Con la dictadura puede aumentar la productividad, pero se estanca la creación. Cuando se crea dentro de un régimen opresivo es porque el creador se aleja del medio o construye su propio microclima al reparo de la opresión. Puede aun cumplir externamente con las exigencias o presiones para poder navegar libremente en dirección opuesta. Descartes y Galileo son dos buenos ejemplos de esta evasión interior del medio externo opresor.

2. LIBERTAD Y VALOR

...señalamos la necesidad de que se integre la libertad con el valor, pues de lo contrario se puede caer en el ejercicio de una

libertad arbitraria. O en la libertad como indeterminación que admita la existencia de hechos –sean decisiones, actos o preferencias– que carecen de causa, razón o motivo. En otras palabras, la libertad exige un contenido y por eso cabe siempre preguntar: ¿libertad para qué? La libertad no es un fin en sí misma; lo que importa es qué hacemos con ella. Su fin depende de un valor que, a su vez, tiene determinada altura.

En efecto, si se aísla la libertad del valor de su contenido, queda totalmente vacía y se cae en la libertad de la indiferencia, donde tanto da una cosa como otra. Esto es sumamente grave en el plano moral, pero tiene malas consecuencias también en estética y otros campos. Por consiguiente, es menester examinar las relaciones de la libertad con el valor.

Por las razones que se darán en seguida, descartamos la interpretación de algunos autores de que la libertad sea un valor. Más aún, creemos que la libertad es neutral. O, mejor dicho, lo es una de sus formas.

Distinguimos dos tipos de libertad: negativa y positiva. Libre *de* y libre *para*. La primera significa ausencia de coerción; la segunda es libertad creadora. La libertad negativa es ajena al valor, es axiológicamente neutra, pues podemos usarla para bien o para mal. O, sencillamente, no hacer uso de ella. El impulso creador es lo que convierte la libertad negativa en positiva; sin él es como un velamen cuando no hay viento. Desde luego, la libertad negativa es potencialmente valiosa en el sentido de que es imprescindible para que se pueda ejercer la libertad positiva.

Esta última es la que rezuma valor. Ejercemos la libertad haciendo algo concreto que tiene valor o no. Mejor dicho, tiene valor positivo o negativo, y en el primer caso posee mayor o menor valor. Por consiguiente, no se trata de que la libertad tenga *un* valor fijo y determinado(...) Señalamos que la libertad no existe, que es una reificación o hipóstasis del adjetivo "libre"; esto es, se trata de una cualidad convertida en ente. Lo mismo hay que decir del valor. Por tanto, no cabe examinar la relación entre dos entes, sino entre dos cualidades de actos y sus productos.

Con estas observaciones hemos avanzado en el estudio de la relación entre "la libertad" y "el valor", pues ahora sabemos que estos términos convencionales no representan entes, sustantivos, sino cualidades, adjetivos. La relación que interesa es entre "libre" y "valioso". Ahora corresponde ver cómo el agrado de la libertad positiva depende de la altura del valor. Quien recuerde que la libertad positiva es libertad creadora no se sorprenderá al ver la conexión entre libertad y valor a través de la idea de creación que los une.

La libertad es una condición necesaria, pero no suficiente para la creación. Como vimos, si no hay libertad –al menos libertad interior– no hay creación. Pero la libertad constituye tan sólo el medio adecuado para ella; puede haber una libertad estéril, infecunda. La creación exige otros factores en el ejercicio de la libertad; uno de los más importantes es el valor.

Éste se halla presente en varios momentos del ejercicio de la libertad creadora. En primer lugar, otorga dimensión al motivo del acto que puede ser noble o deleznable, al propósito que puede ser mezquino o altruista. Antes de que la libertad se ejerza de hecho adquiere una dimensión axiológica por el valor que sostiene al fin. No es lo mismo proponerse usar la libertad para pintar un aviso de propaganda comercial o un cuadro con una finalidad estética. En el primer caso su nivel está doblemente limitado, por tratarse de un medio para lograr un fin subalterno: la venta de un producto. Puede estar muy bien realizado, pero jamás podrá escapar al hecho de ser un valor instrumental y estar al servicio de otro de baja categoría.

Cuando el propósito se concreta en un acto –hacer, decidir, escoger–, el valor está de nuevo presente, pues cada tipo de actividad se halla regulado por un valor de distinta jerarquía.

...La libertad es un requisito de las actividades superiores, pero no una garantía. La superioridad del acto libre depende del valor involucrado. La supuesta libertad para no hacer carece de sentido. Ella tiene que ejercerse y la jerarquía de su ejercicio depende del valor que representa. Un niño es teóricamente libre de hacer lo que se le ocurra, pero se le ocurre hacer cosas que muestran las limitaciones de su incipiente libertad.

Por último, está el producto del acto, la decisión o preferencia, que a veces representan un valor distinto –superior o inferior– al del propósito y a la actividad. El sentido y la medida de la libertad dependen también de la jerarquía del producto. La libertad que ejerce Sócrates al decidir escapar o no de la prisión frente a una conducta injusta tiene una profundidad distinta a la del niño cuando decide entre tomar un helado de chocolate o uno de vainilla. La diferencia radica en el valor en juego. En un caso se trata de la justicia, valor de alta jerarquía; en el otro de un valor sensible. Si en lugar de un niño fuera Sócrates quien decidiera sobre un helado, se mantendría el bajo nivel axiológico de la decisión.

El valor desempeña un papel importante también en otro plano. Señalamos que la libertad no equivale a indeterminación, sino que depende de los factores que la regulan. No hay acto que no tenga una causa, razón o motivo. El acto libre se distingue del que no lo es por el tipo de razón o motivo que lo impulsa. Por ejemplo, si es ajeno al sujeto limita su libertad. Pero puede originarse en el propio sujeto y cercenarla. Todas las causas de orden biológico tienen ese carácter. Scheler señaló que el hombre es el único animal capaz de decir que no a los llamados de la biología, justamente por ser libre. Si ascendemos al plano psicológico encontramos también formas de cercenamiento de nuestra libertad. Por ejemplo, el cleptómano no es libre, pues se siente incapaz de reprimir el impulso de apoderarse de lo ajeno. Hay muchas otras formas psicológicas de determinación de nuestra conducta, sin contar las presiones que provienen del medio social.

¿Por qué un cleptómano no es libre y en cambio lo es quien roba al rico para dar de comer al pobre? Porque el primero no puede reprimir su impulso, mientras que el segundo no actúa por impulso, sino como resultado de un complejo acto deliberativo. Por otra parte, puede dejar de robar cuando quiera. La otra diferencia es axiológica. El segundo caso está inspirado en un valor moral; la persona que comete el robo cree que es su deber prestar ayuda al hambriento.

Nunca actuamos sin motivos. Un acto libre se distingue de uno que no lo es por el valor que subyace en el motivo. La orden del carcelero y la de nuestra conciencia moral parecen similares; en el segundo caso podemos obedecerla y ser libres porque el motivo tiene jerarquía moral. El valor del motivo es un factor importante para decidir si el acto es plenamente libre o no.

En resumen, cada actividad y cada producto de una actividad conllevan un valor de distinta altura. La jerarquía de la libertad depende del valor que representa(...) El valor es el que otorga a la libertad dimensión y sentido...

Tanto la jerarquía de la creación como la de la libertad dependen, pues, del valor en juego. Por otra parte, el valor las conecta al mostrar que no hay creación sin libertad y que la forma positiva de ésta es la libertad creadora...

Pero no basta señalar la conexión de la libertad y la creación con el valor; es menester aclarar la naturaleza de éste. ¿Forma parte el valor de una constelación fija, con jerarquía fija? ¿O, por el contrario, nuestra acción libre crea los valores? Si es así, ¿cómo pueden ellos orientar nuestra acción si son el resultado de nuestra creación y no el faro que la guía?

3. NORMA Y VALOR

...las normas morales no son un medio para lograr nada que las trascienda. No tienen un fin que las justifique, pues la moralidad es un fin en sí misma. De ahí que el problema del fundamento sea insoslayable.

Prichard y otros deontólogos sostuvieron que toda norma debe derivar de otra norma. Pero, ¿de dónde deriva la norma básica? O se cae en un círculo vicioso o la norma básica necesita de un fundamento y justificativo, pues no es autoevidente.

Los fundamentos conocidos de la norma moral resultaron insatisfactorios. El teológico, que es tradicional, la hace descansar de la Voluntad Divina. Ella presupone la existencia de Dios, la interpretación correcta de Su voluntad y otras serias dificultades ontológicas. Las pruebas de la existencia de Dios no han resistido las críticas y, si bien cabe la posibilidad de descubrir nuevas pruebas, parece difícil que superen las conocidas. Si no

hay prueba sólo resta la fe. Desgraciadamente hay personas que tienen fe en la existencia de divinidades distintas. La psicología, antropología e historia de las religiones nos explican el origen de esas creencias. No hay necesidad de salir del plano empírico para comprender ese fenómeno que alude a la divinidad, pero que es estrictamente humano. La fe que tenemos depende del medio en que fuimos educados y éste tiene formación histórica. Mientras que la moral aspira a ser universal, la "Voluntad Divina" es distinta en cada área cultural, aunque reclama universalidad para sí.

A éstas y otras razones teóricas(...) se agrega una de orden práctico que nos induce a rechazar el fundamento teológico. Convivimos con personas de distintas religiones, con agnósticos y ateos; ¿qué moralidad ha de regir y en nombre de cuál de las religiones? Estas dificultades nos obligan a buscar el fundamento de la norma en otra parte.

La moralidad tiene carácter social y siempre lo tuvo. Con el surgimiento de la sociología la conducta moral cayó bajo su mirada. Entonces se descubrieron aspectos ignorados anteriormente. Esos descubrimientos hicieron creer a muchos sociólogos que todos los aspectos de la moralidad debían ser estudiados por esa ciencia. Como la sociología estudia hechos, las normas morales se convierten en hechos sociales y su fundamento no podía ser más que un hecho. ¿Qué hecho? Sencillamente que la gente acepta las normas. El fundamento de la norma es su real y efectiva vigencia. Si la gente la acepta es válida; en cambio pierde esa validez cuando deja de aceptarla. Es como la moda, aunque en un nivel más alto.

Si bien el sociologismo y otras doctrinas parecidas mostraron el carácter social de la moralidad y esclarecieron muchos puntos importantes, erraron en la fundamentación de la norma. El primer error es confundir su vigencia con su validez. Una norma puede tener vigencia por error, inmoralidad de los miembros del grupo o ignorancia. Los asesinos aceptan normas que son inmorales. Lo que interesa es su validez, legitimidad. ¿Merece la norma ser moralmente respetada?

Por otra parte, si la validez de una norma depende de su vigencia, ¿con qué derecho podemos propiciar la reforma de las normas morales vigentes? ¿Qué derecho asistió a Jesús y a los reformadores morales que le siguieron a acusar de inmoral lo vigente y propiciar una reforma de fondo? Estas y otras dificultades insalvables nos obligan a desechar la fundamentación sociológica.

Algunos filósofos pensaron que todo intento de fundar empíricamente la norma está destinado al fracaso, pues la moralidad se refiere al deber-ser y la experiencia al ser. Por inducción, no podemos extraer de la experiencia la idea de bueno, observando lo que tienen en común las personas y los actos buenos, pues para ello necesitamos saber previamente qué personas son buenas y cuáles no. En otras palabras, el concepto de bueno es anterior a la observación de actos buenos; es *a priori*.

De todas las éticas *a priori*, sin dudas la más notable es la de Kant(...) Ojalá ella pudiera satisfacer todas nuestras aspiraciones, porque tiene grandes cualidades. Es una ética autónoma universal, una fórmula y no un precepto concreto, estrictamente racional, de extraordinaria coherencia lógica que postula con rigor un deber por encima de nuestras inclinaciones y apetitos. Las virtudes no terminan ahí. Pero Kant propone como criterio de lo moral la posibilidad de universalizar la máxima de la acción. En nuestra crítica (...) mostramos que existen casos en que podemos universalizar las máxima de dos acciones antitéticas, de modo que la norma de Kant nos deja en la incertidumbre. A su vez, hay casos, como el del egoísmo, en que podemos universalizar la máxima y se trata de una inmoralidad. Por otra parte, el problema de la universalización ofrece dificultades lógicas insalvables. Por último, falta a la ética kantiana la capacidad de inspirar acciones moralmente valiosas; es tan sólo un criterio para determinar si lo que hacemos es moral o no.

Mientras que la ética kantiana aspira a lo universal a fuer de aislarse de la realidad, el sociologismo nos sumerge en ella, pero conduce a la inestabilidad de la norma y al relativismo. Es

menester forjar una ética que mantenga los pies en la realidad, pero que sea capaz de guiarla y no navegar a la zaga.

A mi juicio el valor tiene este doble carácter: está inmerso en la realidad empírica y no se agota en ella. Pertenece a la realidad en forma de bienes u objetos valiosos, pero ellos no lo colman, pues podemos crear los que no existían y que son aún más valiosos que los conocidos. En otras palabras: hay que distinguir entre lo valioso por ser deseado y lo deseable que merece ser deseado.

Es evidente que la mayoría de las actividades y objetos valiosos son deseados. Deseamos, preferimos tenemos interés en lo que consideramos valioso. Esta característica mantiene el valor dentro de la vida humana real. Pero el valor tiene otra cara, la deseabilidad, que le permite servir de guía a nuestros deseos. Advertimos que la deseabilidad no depende de nuestros deseos, porque los rechazamos apoyados en aquélla cuando resistimos una tentación vehementemente. No nos guiamos por el mero deseo, como quiere el subjetivismo, sino por la deseabilidad que va más allá de él. Así, un diabético puede desear vehementemente comer golosinas con mucha azúcar. Su médico le demuestra que ello no es deseable, pues el azúcar le hace daño. La deseabilidad es innegable, depende de los valores y no está anclada en ninguna realidad supraempírica.

El valor tiene, pues, realidad empírica en los bienes, pero los trasciende. La acumulación de casos que lo representen no logra colmar su ser. Siempre existe la posibilidad de crear nuevos bienes que lo representen. Tiene existencia virtual y, al mismo tiempo, orientadora de la realidad. Este carácter es el que le permite servir de guía a nuestra conducta. En otras palabras: el valor tiene una deseabilidad que trasciende los deseos reales y puede servir de norma para descubrir que ciertos deseos son incorrectos.

Sabemos que algo es deseable o indeseable porque nos obliga a tratarlo de un modo determinado. Lo que tiene gracia me atrae, y lo asqueroso me repugna. Si me atrajera tendría que consultar a un psiquiatra porque sufro de una anomalía, así como consulto a un oculista si veo pequeños los objetos grandes

o no distingo el rojo del verde. Si bien la valoración, tanto como la percepción, no existe sin un sujeto, él no puede hacer lo que se le ocurre; las cosas le imponen un tipo de trato. Por otra parte, el hecho de que haya preferencia y deseos equivocados muestra que no se puede reducir lo preferible y deseable a lo preferido y deseado.

La deseabilidad es una cualidad del valor y éste depende de las cualidades empíricas del objeto. Advertimos que una herramienta, un alimento, una universidad o un libro son deseables o preferibles a otros debido al conjunto de las cualidades que posee y que constituyen su estructura valiosa. Una herramienta es deseable si cumple con su fin; una universidad, si la enseñaza es buena o mejor que la de otras universidades que podamos escoger. Una de las características del valor es, pues, su deseabilidad o indeseabilidad cuando el valor es negativo. Si el cigarrillo produce cáncer es indeseable para la salud. La norma que se deriva es sencilla: hay que dejar de fumar. Salvo que ello perjudique un valor más alto que nuestra salud.

A la tesis sociológica que afirma que la validez de una norma depende exclusivamente de la aprobación que le da la gente, o la teológica que sostiene que una norma es válida porque enuncia la voluntad de Dios, respondemos que su validez descansa en un valor. Una norma dice "no matarás". El sociologismo sostiene que ella es válida porque la gente desaprueba el homicidio. ¿Perdería esta norma su validez en una sociedad que aprobara el homicidio? A su vez, la fundamentación teológica sostiene que debemos respetarla porque expresa la voluntad de Dios. Si Dios fuera indiferente al asesinato de nuestros semejantes, ¿podríamos matar impunemente? Y Kant, porque cree que no podemos universalizar la máxima que ordena matar. Sin embargo, hay casos en que podemos y debemos matar; de modo que la máxima no es universal. A nuestro juicio, no debemos matar porque la vida humana es valiosa y, por consiguiente, su conservación es deseable. Si no lo fuese, matar o no sería indiferente. Cuando una vida humana adquiere un valor negativo –como el caso de un demente que asesina con frenesí a diestra y siniestra–, no sólo podemos moralmente matarlo, sino

que es nuestro deber hacerlo para que no se cercenen otras vidas inocentes y valiosas.

Tanto la norma como su violación se justifican moralmente debido al valor que tiene la vida humana. Y cuando matamos sin que haya peligro de vidas es porque consideramos que algo es más valioso que la vida, como son la libertad, la justicia, la dignidad.

Otro tanto sucede con las demás normas, tal como cumplir lo prometido, no mentir, no robar, etcétera. Debemos cumplir lo prometido siempre que dicho cumplimiento no destruya un valor más alto, como podría ser la vida de una persona, la seguridad del país, etc. ¿Debemos cumplir con la promesa que hicimos a una persona de devolverle el arma si ésta enloquece y quiere matar a su madre? ¿Hay que cumplir con una promesa inmoral? ¿Qué ocurre cuando existe un conflicto de promesas? Si cumplo una no puedo cumplir la otra; la circunstancia las transformó en incompatibles. Con el robo ocurre lo mismo. No debo robar a menos que sea el único medio que tenga para salvar la vida de una persona. Las llamadas normas morales no son absolutas; descansan en un valor que tiene determinada altura. Si entran en conflicto con uno más alto hay que violar la norma, porque su obligatoriedad no va más allá del valor que la sostiene y justifica.

Todo problema moral implica un conflicto de valores. Lo más común es el choque entre un valor positivo y uno negativo, entre el "bien" y el "mal". En ese caso no hay duda sobre lo que debemos hacer. Ella surge cuando el conflicto es entre dos valores positivos. Entre la vida y la libertad de nuestro país o entre la vida y la propiedad de un objeto valioso, ¿debemos sacrificar nuestra vida para preservar la libertad? ¿Tenemos que matar al ladrón que nos roba un objeto valioso? Para resolver cuestiones de este tipo hay que saber cuál es el valor más alto y sacrificar el inferior. No se debe matar al ladrón porque su vida es más valiosa que nuestro reloj de oro. Lo mismo en cualquier caso parecido: debemos preferir el valor positivo frente al negativo, al más alto frente al más bajo.

Cuando sostuve por primera vez que el valor es el fundamento de la norma,[1] el conocido filósofo norteamericano Willian Frankena objetó que debía dar a continuación el fundamento del valor; pero no es así. Las normas necesitan un fundamento porque ordenan algo y cabe preguntar por qué debo acatarlas. Pero el valor no ordena nada, sino que tiene una característica que es la deseabilidad: lo bueno es deseable. Esta proposición no es normativa, sino descriptiva. Se puede discrepar si algo es o no deseable, pero si lo valioso tiene la característica de ser deseable se terminó el problema del fundamento. En el peor de los casos, cabe negar que lo valioso sea deseable, aunque se trate de una tesis difícil de mantener en pie, y, por otra parte, no se refiere al fundamento.

El valor como fundamento de las normas sirve para resolver conflictos morales y también para guiar nuestra acción. La ética axiológica supera así a las tradicionales, que consisten preferentemente en un repertorio de prohibiciones; ocho de los Diez Mandamientos tienen ese carácter. Se pueden respetar todas las prohibiciones y caer lo mismo en la inmoralidad. Por otra parte, si el hombre es un ser creador, necesita de valores que le indiquen el rumbo. Ellos nos incitan a la labor creadora y a la superación de lo ya logrado.

Buscábamos el fundamento de las normas y creemos haberlo encontrado en el valor. Nuestro problema no consistía en justificar los preceptos que se consideran morales, sino la norma moral, cualquiera sea. Justamente el fundamento axiológico servirá para descubrir que la mayoría de las supuestas normas morales sólo son meras reglas de convivencia. Y nos permitirá encontrar una norma que tenga aplicación universal y que, al mismo tiempo, se ajuste a cada situación particular...

1 R. Frondizi: "Fundamentación axiológica de la norma ética", en: ob. cit. La réplica de Frankena se halla a continuación y se reprodujo, junto con nuestra respuesta, en la *Rivista di Filosofia*, LIX, 2 (Turín, 1968), pp. 195-213.

Naturaleza de los valores*

Los valores forman parte de nuestra existencia tanto como las cosas, personas e instituciones que nos rodean. Dejarlos de lado es imposible. Corresponde hacerce cargo de su presencia, pues la calidad de nuestras vidas dependerá del valor de los objetos que usemos, gocemos o seamos capaces de crear. Ellos son los que dan dimensión ética a nuestra existencia.

Todas las cosas que en este momento están al alcance de mi mano y de mi vida son objetos valiosos, esto es, tienen un valor positivo o negativo. La silla en que estoy sentado, la mesa de trabajo, la máquina de escribir, los libros que me rodean, la habitación y la casa en que me hallo son objetos valiosos. O *bienes,* como se llaman en teoría de los valores. En axiología se usa la palabra "valor" con un sentido restringido o lato. El primer caso incluye tan sólo a los valores positivos; el segundo también a los negativos: lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo útil y lo inútil.

No sólo son valiosas las cosas que constituyen el mundo en que vivo, sino también mis propias actividades y vivencias. Mis decisiones, esperanzas e intereses. Y lo que hago con mis manos, inteligencia o imaginación.

* Tomado de: Risieri Frondizi: *Introducción a los problemas fundamentales del hombre,* Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1977. (Fragmentos del capítulo XI: Naturaleza de los valores, pp. 481-578).

Estamos, pues, sumergidos en un mundo de valores. Es menester averiguar su naturaleza para no vivir en las tinieblas. Por otra parte, necesitamos dilucidarla para esclarecer los tres problemas que quedaron pendientes sobre la creación, la libertad y la conducta.

¿Qué son los valores? Un modo de aproximarse a ellos es oponerlos a los hechos. En efecto, el mundo en que vivimos presenta dos caras. Una está constituida por los hechos y objetos naturales: la lluvia, el viento, los ríos y las montañas, los astros y los microbios. La otra por el valor que tienen todos esos objetos y lo que crea el hombre. Una cosa es la lluvia y otra el beneficio o perjuicio que ocasione. Como fenómeno meteorológico no es buena ni mala; es neutra. Se puede convertir en buena o mala si satisface o contraría nuestros intereses, deseos o necesidades. Lo mismo ocurre con una puesta de sol, una flor, un animal salvaje.

Lotze y otros filósofos germanos de fines del siglo pasado insistieron en la oposición entre hechos y valores, que consideraban fundamental. Ante el avance del positivismo y otras corrientes que pretendían aplicar a las actividades humanas los mismos métodos y criterios que habían logrado grandes éxitos en el estudio de la naturaleza, los filósofos germanos señalaron que la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu radicaba en la importancia que tenía el valor en estas últimas. Mientras el positivismo quería liberar a la realidad humana de valores, ellos concibieron a los valores como algo libre de realidad. Y Lotze acuñó una expresión que mantuvo su presencia hasta bien entrado nuestro siglo: "Los valores no son sino que valen". Desde entonces, muchos filósofos han insistido en oponer la realidad de los hechos a la irrealidad del valor. Y hechos y valores ocuparon dos campos distintos y en muchos casos antagónicos.

El mismo hecho puede representar los dos aspectos. Por ejemplo, se produce un disparo. Este es un hecho físicoquímico. El disparo mata a una persona. El hecho adquiere entonces una dimensión axiológica, pues produce un mal condenado moralmente.

La distinción entre hechos y valores es legítima. Hay filósofos que la han convertido en una separación radical. Otros la han borrado; para ellos sólo hay hechos. Los valores son agregados, conscientes o inconscientes, que derivan de nuestra reacción personal. El hecho es siempre lo que es y nuestras reacciones, individuales y colectivas, también son hechos. Nada hay fuera de ellos; lo demás es fantasía, según esta doctrina.

1. INTERPRETACIONES UNILATERALES DEL VALOR

La reacción psicológica que confiere valor a un objeto o acontecimiento puede ser individual o colectiva. Esto es, se trata de mi reacción o la del grupo.

Sociologismo axiológico. Comencemos por esta doctrina. Para ella todo el valor moral, estético o religioso de un objeto, hecho o institución, depende de la aprobación de la sociedad. Bueno, bello, útil o sagrado es lo que satisface a la comunidad o es aprobado por ella. La bondad no radica en las cualidades que tiene el hecho, sino en la reacción de la sociedad. La tabla de valores es la que aprueba la sociedad; con ello le da validez. La educación consiste justamente en que los nuevos individuos que se incorporan a la sociedad ajusten su conducta a la tabla vigente. Del mismo modo como aprenden una lengua y no la inventan, así también tendrán que aprender a valorar, a distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, lo correcto de lo incorrecto. Y eso es lo que realmente ocurre. El niño aprende a distinguir lo bueno de lo malo. Cuando comete un error es reprendido; su acción tiene una consecuencia que le resulta penosa y en el futuro tenderá a evitarla. Así aprende a condicionarse y a marcar el paso que le indica la sociedad. Lo mismo les ocurrió a sus padres y a sus abuelos; así tendrán que aprender sus propios hijos.

Según esta doctrina sociológica, todos los valores, y en particular los de orden moral, son un producto social, convencional, como es la estructura económica o el orden jurídico. Los valores en la bolsa de cotizaciones revelan este carácter convencional. Una acción no tiene en sí misma ningún valor sino

el que le otorgan los compradores y vendedores. Si ellos pierden interés, la acción baja; si se incrementa, sube. Asignar un valor en sí a las normas morales es tan inconsistente como suponer que lo tiene una acción en la bolsa. Cuando pronosticamos que un tipo de acción bajará, no lo hacemos en vista a ninguna de sus cualidades intrínsecas, sino que anticipamos una pérdida de interés de los compradores.

A primera vista, la doctrina parece plausible. El fenómeno axiológico, sea moral, estético o religioso, es similar al político o a la moda. Dentro del régimen democrático, un gobierno es legítimo si merece la aprobación de la mayoría. Cuando la pierde deja de serlo. La legitimidad no deriva ni de Dios ni de ninguna cualidad intrínseca, sino sencillamente del respaldo de la mayoría. Lo mismo ocurre con la moda: está de moda lo que de hecho se usa. Un tipo de vestimenta no puede estar de moda y ser repudiado por la mayoría. Tampoco algo puede tener valor y carecer de la aprobación de la sociedad. Desde luego, la aprobación varía, como en política o en la moda, aunque el ritmo sea más lento. Así como un gobernante releva a otro, o la falda corta reemplaza a la larga, así también un valor sustituye a otro. Los últimos veinte años nos muestran este cambio. Esto es cierto dentro de un mismo tipo de valores –la música, por ejemplo– o en la relación de las grandes zonas axiológicas: los valores religiosos o estéticos.

Del mismo modo como los ciudadanos tienen la obligación de acatar las resoluciones del gobierno que cuenta con el apoyo de la mayoría y de respetar las leyes que se sancionan, los miembros de una sociedad tienen que respetar los valores que rigen en su comunidad, sean de orden moral, religioso, estético o de otra índole. No sólo tienen que hacerlo, sino que lo hacen. Por eso, lo que es malo en una sociedad no lo es en otra.

Esta es la tesis central de lo que hemos llamado *sociologismo axiológico*, aunque expuesto en nuestras propias palabras. El sociologismo deriva del positivismo de Augusto Comte y, de forma más directa y cercana, de los estudios sociológicos de Emile Durkheim y sus discípulos, Lucien Lévy-Brühl y C. Bouglé. Adquirió nuevo impulso con el desarrollo de la antropología

cultural en los Estados Unidos gracias a Ruth Benedict, Margaret Mead, Melville Herskovits y muchos otros antropólogos menores que siguieron ese camino. Para todos ellos el valor es un hecho que hay que estudiar con la metodología de las ciencias descriptivas. La tabla de valores de una sociedad no es mejor ni peor que otra; es distinta. El orden moral o estético tiene la misma significación que las costumbres, la vestimenta, las comidas o la moda...

Consideramos innecesario exponer en detalle la diferencia de matices de los distintos autores(...) Creemos preferible realizar un examen de la tesis central, pues el propósito de la primera parte de este capítulo es examinar críticamente las principales doctrinas sobre el valor.

La semejanza de la valoración moral y la del fenómeno axiológico con el político o con la moda confiere al sociologismo un carácter atractivo. En todos los casos se trata de un fenómeno social. Quizá sea éste uno de los aportes del sociologismo.

Por otra parte, libra a la moralidad y al valor de sus amarras con una dudosa "realidad" metaempírica –sea religiosa o de otra índole– y también separa radicalmente el tema del ámbito de la mera especulación. Si la moralidad tiene alguna conexión con la religión será en el plano de los hechos y no en un mundo celeste. Sociólogos y antropólogos han estudiado cuidadosamente esas ataduras que constituyen parte de la realidad social y no una misteriosa conexión con la divinidad. Es un hecho que los valores morales están relacionados con las convicciones religiosas y ese hecho debe ser estudiado con el mismo espíritu científico que se aplica a las demás formas culturales.

Estos estudiosos de los fenómenos sociales no se conformaron con afirmar su interpretación del valor y la moralidad, sino que se embarcaron en valiosas investigaciones sobre los valores predominantes de distintas comunidades y, particularmente, en sociedades primitivas. Gracias a sus investigaciones, se cuenta hoy con un cuantioso material sobre las costumbres, creencias y valores de los pueblos más diversos. Así se pudo descubrir una gran cantidad de hechos, conexiones y causas de fenómenos que antes aparecían cubiertos por una densa niebla.

La gran ventaja –aunque no virtud– de la interpretación sociológica es que se pueden aplicar al estudio de la moralidad los mismos métodos utilizados en ciencia. El progreso del conocimiento es, entonces, notable y los criterios científicos de verdad permiten descartar el error con facilidad, cosa que no ocurre en ética. Desgraciadamente el precio que hay que pagar por estas ventajas consiste en eliminar la ética o sustituirla por la sociología.

La presencia de un valor en un individuo o en una comunidad es un hecho que tiene, como todos los hechos, causas concretas que se pueden investigar. Los cambios de valores también son hechos que poseen el mismo carácter y son objeto de estudio de las ciencias descriptivas. En todos estos casos es posible encontrar la *explicación* de las preferencias por ciertos valores, pero no *justificar* su validez. Una cosa es que algo sea *deseado* y otra que sea *deseable*. Lo deseado tiene causas; lo deseable exige un fundamento. En un caso se trata de una cuestión *de facto*, en el otro *de jure*.

En esto radica el meollo de la cuestión. Si se identifica "deseable" con el mero hecho de ser "deseado" se pone fin al problema de la legitimidad de la valoración: basta que algo sea deseado por la sociedad para que automáticamente se convierta en deseable. En otras palabras, negar la distinción es reducir los valores a los hechos...

"Deseable" tiene dos significados(...) En efecto, significa capaz de ser deseado y *merecedor* de ser deseado. El valor se refiere a la segunda acepción. Lo mismo ocurre con términos como "preferible", "admirable" y con otros similares. Algo puede ser preferible, aunque la mayoría no lo prefiera.

Si nos restringimos a los hechos, comprobamos que las valoraciones varían de una sociedad a otra y resulta difícil encontrar un común denominador. Este no es un descubrimiento de la sociología y la antropología contemporáneas. La diversidad de costumbres y valores era ya conocida en la antigüedad. Historiadores griegos y romanos describieron detalladamente las costumbres, creencias religiosas y valores morales de distintos pueblos. La acumulación del material científico poco agrega,

pues la diversidad es indiscutible. Toda la cuestión se refiere a la *validez* de las creencias, no a su existencia.

Señalamos que un aporte del sociologismo es haber mostrado que la moralidad es un hecho social. Pero "moralidad", lo mismo que "valor" tiene dos acepciones. Por una parte, se puede hablar de la moralidad o de los valores de un individuo o pueblo determinado; este es un hecho que caracteriza a ese individuo o pueblo. Pero "moralidad" y "valor" pueden no referirse a las creencias que realmente tiene un individuo o un pueblo, sino a las que deberían tener. De nuevo, una cosa es que el hecho sea social y otra que su validez dependa exclusivamente de la aprobación de la sociedad. Nuestro problema no se refiere al ser, sino al deber-ser.

Veamos si esta distinción es legítima. Además de valores morales, un pueblo tiene creencias religiosas. El mero hecho de que las tenga, ¿las convierte en verdaderas? Un pueblo puede venerar a los elefantes blancos voladores, que no existen. Parece innegable que en tales casos las creencias son equivocadas. Pero el mismo pueblo puede aprobar –como ocurre en algunas comunidades primitivas– que se mate al hijo primogénito nacido en matrimonio. Esta actitud tiene su razón, pues dichas comunidades aceptan que la mujer tenga relaciones sexuales antes del matrimonio y quieren garantizar al esposo que el hijo sea suyo. Como la mujer luego es fiel a su marido, eliminando al primer hijo se disipa la duda sobre su paternidad. Hay una costumbre y una razón que lo explica. Pero, ¿está justificada o es moralmente repudiable? ¿No ocurre con ella lo mismo que sucede con la creencia del carácter sagrado de un ente que no existe?

...Hay que hacer recaer el acento en el acto y no en las razones que tiene la gente para aprobarlo. La calidad(...) del acto es lo que da validez a una creencia, no la opinión de las otras personas. Ellas pueden provenir de prejuicios o creencias objetivamente erradas.

En otras palabras, hay creencias y valores errados. Si es así, la validez de una creencia no puede residir en el mero hecho de tenerla, sino en la naturaleza de su fundamento. No sugerimos

que se lo busque en un oscuro mundo metaempírico. Habrá que encontrarlo en los hechos, pero no en hechos subjetivos –individuales o sociales–, sino en propiedades del objeto o el acto. La veneración por los elefantes blancos carece de sentido, porque su objeto es inexistente. ¿Por qué no decir lo mismo de una acción moral? La matanza nazi de niños y ancianos inocentes es moralmente repudiable, aunque algunas comunidades alemanas de entonces la aprobaron. A nuestro juicio, el error consiste en confundir "empírico" con lo que le ocurre al sujeto y no prestar atención al acto valorado, que también es empírico.

Si así lo hacemos, la mera aprobación no confiere validez y la distinción señalada anteriormente entre deseado y deseable, se mantiene en pie. No sugerimos que se desconecte lo deseable de lo deseado, sino que no se reduzca lo primero a lo segundo, puesto que las cualidades del objeto son las que lo convierten en deseable. Por ello debemos aprender a desearlo; su deseabilidad es anterior al deseo real, aunque conectado a necesidades y requerimientos del sujeto.

La existencia de valoraciones equivocadas es el punto de partida de la crítica al sociologismo, pues muestra que la mera aprobación no confiere valor a un acto u objeto.

No es difícil encontrar valoraciones morales o estéticas ampliamente compartidas y que son erradas. La inquisición, la esclavitud, la matanza nazi y tantos otros crímines que registra la historia merecieron la aprobación de la mayoría, aunque son moralmente repudiables. Sobran razones psicológicas, culturales, históricas, que explican lo ocurrido, pero ninguna de ellas lo justifica. Podemos comprenderlo y repudiarlo al mismo tiempo...

El sociologismo axiológico sostiene que el valor de un objeto o acto depende exclusivamente de la aprobación de la comunidad. Pero, ¿cómo se determina la opinión de la comunidad?...

Cuando no todos comparten los mismos valores, la opinión de la comunidad equivale a la de la mayoría. ¿Significa esto que la moralidad de un acto o la belleza de un cuadro se determina contando las personas que lo apoyan? Esto es tan inaceptable

como decidir por medio del voto sobre la verdad de una proposición científica.

Si definimos lo bueno o lo bello como lo aceptado por una sociedad, será imposible hablar de mejor o peor, excepto dentro de esa misma sociedad. Pero en el mundo –y a veces dentro de un mismo país– conviven sociedades distintas con valores distintos. ¿Cómo resolver los conflictos que surgen entre los valores de dos sociedades? No se puede apelar a una superior, pues no existe fuera de las sociedades particulares.

¿En qué valor puede apoyarse un reformador moral o social si lo bueno significa lo aceptado y él justamente denuncia la falsedad de los valores predominantes? La prédica de Jesús pierde sentido lo mismo que la de todos los grandes reformadores que han impulsado la historia de la humanidad. Se advierte en estos casos que el valor depende de otros factores. De lo contrario no podría haber modo de mejorar la tabla de valores aceptados. El sociologismo parece una incitación al mantenimiento del *statu quo*, al conformismo, a la moralidad del rebaño mayoritario. Lo mismo en el orden estético; mientras que la creación es una ruptura de los valores aceptados.

Según la tesis que criticamos, la mayoría no podría equivocarse jamás porque es la que da sanción a lo bueno y a lo malo. Pero el juicio moral puede apoyarse en un error empírico. La esclavitud es un hecho elocuente. El sur de los Estados Unidos llegó a defenderla con las armas, porque consideraba a los negros seres inferiores, aparte de las razones económicas y de otra índole que también influyeron. Pero se puede probar empíricamente que los negros no son seres inferiores y que se comportaban de modo distinto a los blancos por razones socioculturales. La valoración sobre la esclavitud estaba equivocada. Y aun si los estados del norte no hubieran ganado la guerra, la esclavitud sería igualmente repudiable.

Otro tanto sucede con la discriminación de la mujer o cualquiera otra de tipo racial, religiosa o de clase social. Al ser abandonadas por apoyarse en un error, las discriminaciones quedan relegadas a la foja negativa del proceso histórico. En otras palabras, no se trata de algo negativo, porque hoy lo

reprobemos, sino que se reprueba al descubrirse el error empírico y moral.

...Cuando los dirigentes de las mayorías oprimidas se rebelan, lo hacen en nombre de valores aún no aceptados, aunque preferibles. Si la tesis del sociologismo fuera cierta, los oprimidos no estarían moralmente justificados al rebelarse. Lo que implica condenar a la humanidad a mantenerse en la época de las cavernas.

El prejuicio es, por definición, una creencia falsa debido a un error de hecho o a una valoración equivocada. Pero si es compartido por la mayoría deja de ser falso para el sociologismo: bueno es lo que aprueba la mayoría. Desgraciadamente, la humanidad ha sido víctima, y aún lo es, de prejuicios agobiadores que oprimen tanto a quienes los tienen como a las víctimas. Que la creencia deje de ser cierta por el mero hecho de perder adherentes es algo que resulta difícil de admitir, pues se refiere a elementos objetivos que no cambian al alterarse la opinión de la gente. Justamente, la referencia objetiva impide que la valoración sea arbitraria...

En el caso de los valores instrumentales se advierte que no cuenta la creencia de la mayoría. En el plano de la utilidad, un instrumento que funciona tiene más valor que uno que esté descompuesto(...) En su dificultosa marcha de perfeccionamiento, la humanidad ha abandonado a lo largo del camino muchos instrumentos que han dejado de funcionar o han sido mejorados. La historia de la tecnología muestra este perfeccionamiento. Pero la humanidad ha desechado también creencias religiosas y costumbres morales superadas por otras. Este proceso de enriquecimiento no tiene fin, aunque presenta altos y bajos en su difícil marcha ascendente.

Los valores de una sociedad cambian. Los cambios tienen un sentido valorativo. ¿De dónde proviene el nuevo valor si es justamente el que va a sustituir a los aceptados? Proviene de características objetivas que pertenecen al valor mismo y que le otorgan una jerarquía superior a los predominantes.

El sociologismo axiológico resulta incompatible con actitudes que son las que mueven la historia y han hecho posible

que se alcanzaran los valores actuales. La primera es la *rebelión*, esto es, la actitud crítica frente a lo aceptado. El rebelde rechaza los valores predominantes y los repudia en nombre de otros que considera más altos. La segunda es la *creación*, que implica superar lo vigente. Si anulamos estas dos fuerzas, la historia de la humanidad se detiene. Lo mismo ocurriría en el ámbito de cada una de las actividades que se refieren a los valores fundamentales.

Si la tesis sociologista fuera cierta, la humanidad perdería el incentivo principal en su afán de perfeccionamiento. Sustituir los valores actuales por otros que se consideren mejores sería una vana ilusión; sólo habría una alteración y no un mejoramiento. Y la historia sería un proceso de meros cambios sin significado axiológico. Sólo podríamos investigar sus causas, no su valor. "Mejor" y "peor" pierden significado y se reducen a lo "distinto".

A su vez, la educación se convierte en un ajuste a los valores predominantes y no al desarrollo de la propia personalidad. El joven rebelde o con sentido creador es un inadaptado que hay que corregir...

Subjetivismo. El individualismo axiológico se llama subjetivismo, y esta es la doctrina que examinaremos a continuación.

Ella sostiene que el sujeto individual y no el social es quien confiere valor moral o estético a un objeto, acto, persona o institución. Esta doctrina esquiva muchas de las críticas dirigidas al sociologismo, pero corre el peligro de caer en situaciones aún más difíciles.

El subjetivismo se basa en la actitud común de aproximación o rechazo frente a un objeto o acto que nos gusta o desagrada, nos atrae o repele. Esto es, una actitud básica a favor o en contra. De este modo, el valor depende de la valoración; es decir, de la reacción del sujeto frente al objeto que valora. Y establece así una relación íntima con la vivencia concreta y con la vida del hombre individual.

Tres son las formas clásicas del subjetivismo. La primera identifica el valor con el *placer* que nos ocasiona: algo es valioso si nos gusta. El *deseo* es para la segunda interpretación lo

fundamental: es valioso lo que el individuo desea. La tercera, en cambio, sostiene que el *interés* es lo que confiere valor. La discrepancia interna no oculta la raiz común. En los tres casos se trata de una vivencia individual de tipo afectivo-motor. No hay que confundir estas reacciones con la opinión que tiene el sujeto, que es intelectiva y puede tomar en consideración razones y motivos. Aquí se trata de la reacción directa, sin intermediarios: me agrada o no me agrada. [1]

Como es natural, esta primera interpretación tiene mucha fuerza en el nivel sensible y, en particular, en el gusto: comidas y bebidas. Si pruebo algo, me agradará o desagradará. Esta reacción es inmediata. No necesito saber quien preparó la comida, qué ingredientes contiene, ni si es nociva o beneficiosa para mi salud. La reacción es espontánea y directa. Por otra parte, es un hecho, y nadie puede pedirme razones. Me gusta, y eso es todo.

El error de esta doctrina es transferir al plano estético y moral lo que ocurre en un nivel inferior. El agrado que produce un cuadro o una sinfonía establece la presunción de que es valioso, al menos para mí. Pero mi agrado no basta; tengo que justificarlo apelando a las cualidades del objeto. Un experto puede demostrarme –y convencerme– que lo que me agrada es lo superficial. O si se admite una exageración, que me agrada el marco y no la pintura. Lo mismo en las otras artes. Pero aun aquí la vivencia estética directa es fundamental; quien la interfiere con conceptos, clasificaciones, elementos técnicos, etc., la empaña y, a veces, la destruye. ¿Podemos, acaso, transferir esta teoría al plano moral?

Esta es la primera interpretación subjetivista. La presentó Alexious Meinong (1835-1921)...

1 Una presentación de las diversas formas de subjetivismo con referencia concreta a filósofos y escritos, se encuentra en nuestra obra *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México. 1.ª ed., 1958; 2.ª ed., 1962 (reimpresión, 1966); 3.ª ed., corregida y aumentada, 1968; 4.ª ed., 1972 (reimpresión, 1974). Breviario No. 135, cap. III. Las críticas se hallan en el cap. V.

...Christian von Ehrenfeld (1850-1932), afirmó que algo es valioso si lo deseamos...

La tercera interpretación que reduce el valor al interés tiene actualmente más adeptos. Por otra parte, el interés incluye el deseo, a juicio del filósofo que la propuso: Ralph Barton Perry...

Cada forma específica de subjetivismo tiene sus propios inconvenientes, pero el defecto principal hay que buscarlo en lo que tienen de común; esto es, la reducción del valor a la valoración. Si se admitiera esa reducción, jamás podríamos errar sobre lo bueno y lo malo. Todo quedaría limitado a errores de hecho: me gusta o no; lo deseo o no. Pero la experiencia muestra que cometemos errores al valorar ciertos objetos. Nos engañamos sobre la belleza de un cuadro o la bondad de un acto, del mismo modo que erramos sobre una cuestión de hecho. El engaño es empírico y lo descubrimos por la experiencia. El error es patente en el caso de los valores instrumentales. Deseamos una herramienta en la creencia de que desempeña una determinada función, pero no es así. En ese caso deseábamos lo que no era deseable. El error de la valoración es común, y lo deseable no se apoya en ningún mundo metafísico, sino en la experiencia.

Más aún, la deseabilidad de un objeto antecede al deseo real. La educación consiste en poner de manifiesto la deseabilidad de valores y creaciones en los que no habíamos reparado. Lo que implica que no es el deseo, sino las cualidades empíricas ínsitas en el objeto lo que confiere la deseabilidad...

Quien hace equivaler el valor al interés tendrá que abandonar esa interpretación si se muestra que hay intereses que no otorgan valor a un objeto o, por el contrario, que hay objetos valiosos que no suscitan interés.

Comencemos por el segundo caso. En un principio, pocos tuvieron interés en la doctrina de Jesús, en el proyecto de Colón y en la pintura de Van Gogh. Es inmenso el repertorio de ideas, doctrinas y creaciones estéticas que en un comienzo no despertaron el menor interés. ¿Eran o no valiosas cuando nadie se interesaba en ellas? La empresa de Colón era objetivamente valiosa y el descubrimiento de su valor originó el interés de los

Reyes Católicos; no al revés. En cambio, hay otras empresas en las que los gobiernos tienen sumo interés, pero están condenadas al fracaso por carecer de valor.

El caso inverso es más frecuente. La propaganda suscita interés sobre objetos que no tienen el menor valor. Una buena publicidad puede despertar gran interés por un poco de agua con colorante dentro de una botella atractiva que se venda para "revitalizar los nervios" o "lograr la paz interior". No hay necesidad de inventar ejemplos; la TV y los periódicos ofrecen diariamente numerosos casos de propaganda de lo inservible. Y es evidente que despiertan interés, porque es el consumidor quien paga...

Esta crítica nos conduce al meollo de la cuestión: hay intereses buenos y malos, adecuados e inadecuados, honestos y deshonentos. En tal caso, no son ellos los que confieren valor, sino las cualidades del objeto que convierten en bueno o malo a nuestros intereses. El valor radica, pues, en el adjetivo que califica al interés y no en la mera presencia de éste...

Cabe indicar igualmente que hay muchas cosas valiosas en las que no tengo interés porque ignoro su existencia. ¿Puede mi ignorancia quitarles valor? ¿O debo más bien hacer el esfuerzo de incorporarlas al repertorio de mis intereses?

...Justamente lo que distingue a un niño de un adulto, a un tonto de un genio, a un salvaje de un hombre culto, son sus intereses. Los de una persona nos rebela su estructura psicológica y moral. Dime qué intereses tienes y te diré quien eres. Pero si los hay buenos y malos, la cualidad que respalda al adjetivo es lo que cuenta...

El subjetivismo acrecienta los errores del sociologismo. Al menos este último garantiza un mínimo de estabilidad, aunque de tipo convencional. En cambio, el subjetivismo consecuente conduce a la inestabilidad total, pues nuestros intereses no se mantienen. Así se puede llegar a un subjetivismo del instante en que los valores cambien según la corriente vivencial.

La educación, tanto como el tratamiento psiquiátrico, consiste en buena parte en cambiar los intereses del sujeto. Alejarlo de los intereses criminales, sádicos, etc., en un caso; de los

superficiales, malsanos, infundados, en otro. La identificación del valor con el interés hace tabla rasa con la educación y muchas otras actividades. ¿Por qué apartar a los niños del juego en que están interesados para enseñarles a leer y a escribir, si el interés es lo que otorga valor a la actividad?

Nuestra crítica no significa que el agrado, deseo, interés, sean totalmente ajenos al valor. No se puede separar por completo lo deseable de lo deseado. Lo que criticamos es la reducción de la totalidad del valor a uno de sus ingredientes. Hay que integrar el valor con las propiedades objetivas.

No hay necesidad de más críticas para mostrar que el interés, o cualquier otra vivencia, es incapaz de otorgar, por sí solo, valor a un objeto. Esa incapacidad no debe conducirnos al error inverso de menospreciar la valoración y reducir el valor a su cara objetiva.

Objetivismo. Si no es el sujeto el que da valor a las cosas –se pensó– es porque el valor radica en otra parte: en el objeto.

El subjetivismo reduce el valor a la reacción de cada individuo, que es inestable y cambiante. Y así el valor se diluye en la corriente vivencial y la moralidad queda a merced del interés, deseo o placer momentáneo de cada sujeto. El modo de evitar ese peligro es apartándolo de esas formas de subjetivismo y aun de la experiencia misma. Así se llega a postular el valor en un mundo *a priori*, al reparo de los vaivenes de la experiencia humana y de la historia.

Dos son los filósofos más prominentes que han presentado esta interpretación, sutilmente elaborada. Ambas axiologías responden a una preocupación ética y están unidas por un lazo de parentesco. La primera se apoya en el apriorismo kantiano, aunque corregido; la otra en formas platónicas. Max Scheler (1874-1928), en su *Ética*, compara los valores a cualidades cromáticas, y Nicolai Hartmann (1882-1950) sostiene en su *Ethik* que, "según su modo de ser, los valores son ideas platónicas".[2]

2 *Fer Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916). Segundo volumen de las *Obras completas*, 5.ª ed., Berna, Fracke Verlag, 1966. La trad. esp. está hecha sobre la tercera edición: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. 2 vols. Revista de Occidente, Madrid, 1941; 2.ª ed. 1948. Las citas están tomadas de la primera edición española.

Ambos coinciden en que el valor no se deriva de la experiencia, sino que es anterior a ella. (...)hay un dominio propio de los valores, *a priori* e independiente de los bienes.

La experiencia nos ofrece bienes; esto es, cosas valiosas. Pero el valor no se extrae de los bienes, sino que les antecede. Es lo que hace posible la existencia de un bien. Más aún, los valores son independientes no sólo de los bienes, sino de los sujetos que los captan y de cualquiera de sus vivencias.

Como son independientes de este mundo, no se ven afectados por los cambios que sufren sus depositarios. La belleza no ve disminuido su valor al destruirse algo bello. Los valores carecen de existencia real, si se entiende por real lo espacio-temporal. Son virtualidades a la espera de su incorporación en un depositario que puede ser un objeto físico, una institución, gesto o persona. Lo bueno y lo malo, corresponde sólo a las personas. Un instrumento no es bueno ni malo, sino útil o inútil.

El objetivismo *a priori* conduce(...) al absolutismo. Sostiene que los valores son absolutos. Rechaza, pues, todas las teorías relativistas que hagan depender el valor de las reacciones del hombre o de su constitución psicosomática, de la vida o del desarrollo histórico. Quien intenta extraer los valores de la historia de la humanidad los confunde con los bienes, que son los únicos que se dan en el proceso histórico...

Si los valores son *a priori* y absolutos, ¿cómo los captamos? Por medio de la intuición emocional(...) Por eso no necesitamos de inducción empírica generalizadora, sino que nos basta un solo caso. Un amigo auténtico es suficiente para captar el valor de la amistad. Otras veces lo descubrimos por su ausencia o por la presencia del desvalor: un acto injusto revela la justicia. Descubrimos los valores en el percibir sentimental, preferir, amar, odiar.[3] El sujeto los capta, pero no participa en su constitución. Son independientes de los bienes, tanto como la experiencia individual o social...

3 Nicolai Hartmann: *Ethik* (1926). 4ª ed., Walter de Gruyter, Berlín, 1962, que usamos en las citas, p.121.

Los valores no sólo son independientes de las cosas valiosas, sino los que hacen posible la existencia de los bienes; por medio de ellos, las cosas se tornan valiosas. (...)los valores son "la condición de la posibilidad" de los bienes. Por tanto, no pueden derivarse de los bienes, sino que los anteceden...

...los valores, aunque objetivos, no son leyes de existencia y no hallan su cumplimiento en la realidad. Por tanto, su validez objetiva no puede depender de su acuerdo con la realidad. La discrepancia entre el valor y lo que ocurre no es una prueba contra su existencia. El valor de la verdad, por ejemplo, se mantiene intacto en un mundo de mentirosos...

...por tanto, el valor no es afectado por haberse o no incorporado al mundo real. Haya o no amor en el mundo, su valor ideal queda inalterable. "El modo de ser peculiar de los valores es su ser en sí ideal".[4]

La intención de ambos filósofos es noble, aunque la realización resulta defectuosa. Sintieron la necesidad de superar al subjetivismo que disuelve la moralidad y el valor en la corriente cambiante de vivencias de placer, deseo o interés. También se propusieron alejarla del relativismo, ya sea social, cultural o de otra índole. Como esas formas se basaban en la experiencia, donde la diversidad y los conflictos de valores son frecuentes, consideraron imprescindible apartar la moralidad del mundo de la experiencia. Desde Parménides y Platón hasta Husserl, se ha postulado un mundo de esencias independiente de la realidad. Las ventajas de una concepción de este tipo son evidentes en el orden de los principios morales: se asegura su universalidad, necesidad y carácter absoluto. Las esencias están al reparo de los embates y cambios de la vida y su modo de captación es infalible. Quien no ve esas esencias y su forma de ordenamiento padece ceguera para los valores y debe consultar a un oculista axiológico o resignarse a vivir en las tinieblas. La moralidad está así a buen recaudo y sólo queda esforzarse por hacer descender esas esencias a este mundo.

4 Max Scheler: *Ética...*, vol. II, p.108.

Las milenarias aspiraciones de teóricos y hombres prácticos de ofrecer pautas inconmovibles de conducta moral se hallan así plenamente satisfechas. Por desgracia, la filosofía, lo mismo que la ciencia, no están para satisfacer nuestros deseos, por más nobles que sean. Deben enfrentar la realidad tal cual es, sin dejarse engañar por fantasías y preferencias.

El primer problema que se le presenta a quien estudia esta doctrina con sentido crítico se refiere a la existencia misma de ese mundo ideal de esencias que existen por sí y ante sí. El segundo, a su correlato gnoseológico, esto es, a la supuesta intuición de esencias *(Wessensschau)*.

¿Cómo podemos decidir sobre la existencia de ese mundo supraempírico? No podremos hacerlo basados en la experiencia, pues cualquier intento de esa índole sufre el reproche de que lo existente presupone las esencias y los bienes, los valores...

Todo nuestro conocimiento se inicia con la experiencia, pues se refiere al mundo que nos rodea y a nosotros mismos...

Entre las cosas que encontramos en la experiencia unas resultan agradables, otras desagradables, unas beneficiosas, otras nocivas. No se trata de que sean nocivas "en sí"; lo son para nosotros y en la circunstancia en que nos hallemos...

Lo agradable y desagradable, beneficioso y nocivo, útil e inútil, son nociones forjadas en la experiencia con sentido relacional. Si cambia el sujeto o la situación, el valor se altera.

Lo mismo parece ocurrir en el mundo estético y moral. El canto de unos pájaros nos deleita y el graznido de otros nos desagrada. Hay combinaciones de sonidos que resultan melódicas y otras disonantes. Nuestra conciencia moral se constituye del mismo modo. En un principio, llamamos bueno a lo que nos favorece individualmente o a la comunidad. En el proceso de aprendizaje moral, donde la influencia de los padres y la sociedad es muy notable, distinguimos entre lo permitido y prohibido, y separamos así lo bueno de lo malo. Y, del mismo modo, como en nuestra ignorancia atribuimos a fuerzas ocultas las causas de las enfermedades y demás fenómenos físicos, en un principio, intentamos encontrar la fuente del bien y del mal en un mundo supraempírico. Postulamos ese mundo. Su coincidencia con el

que nos rodea se debe a que lo hemos extraído de nuestra experiencia; a nadie le debería extrañar que lo veamos confirmado en ella.

Esta es una simplificación de un proceso muy complejo, pero válida en lo esencial. Hay muchas razones para sospechar que los valores que Hartmann y Scheler postulan en un mundo ideal han sido extraídos de la propia experiencia, no sólo humana, sino del medio cultural en que vivían. Advertimos que son valores preferentemente de personas cultas, adultas, del sexo masculino y burguesas. Por otra parte, responden a su propio temperamento; de ahí que Scheler "vea" en la cúspide de la jerarquía axiológica los valores religiosos, mientras Hartmann no comparte esa visión por tener otro temperamento. El medio histórico influyó también en la formación de ambas doctrinas forjadas en el ambiente creado por Husserl con su refutación al psicologismo y la postulación de un mundo de esencias...

Quien postulara valores morales distintos que forman parte también de un mundo ideal de esencias captables por intuición, tendría el mismo derecho y fundamento(...) Y si cada cual apela a su propia intuición emocional no hay modo de dirimir la cuestión. La falta de un criterio que se pueda compartir arroja sobre estas interpretaciones una grave sospecha de arbitrariedad...

No sólo es débil la prueba de que los valores pertenecen a un mundo de objetos ideales, sino también las que se refieren a la relación de los valores con los bienes. Las que proponen son metafóricas: los valores se "encarnan" en los bienes. Como la belleza ofrece grados, ¿habrá modos de encarnación en cada caso? ¿Qué hace que un cuadro sea bello: la "encarnación" de la belleza o las características empíricas que supo darle el pintor? Parece extraño que la belleza se vaya encarnando de modo distinto a medida que el pintor da nuevas pinceladas. Más sencillo y ajustado a la realidad es explicar la belleza de un cuadro por sus características empíricas. Lo mismo la bondad de un acto o la utilidad de un instrumento...

...Llamamos agradables a alguna experiencias frente a ciertos objetos, porque al saborear algo, por ejemplo, tenemos una reacción positiva o negativa de atracción o rechazo. Y denominamos agradable a las positivas. En algunos casos, es mera reacción bioquímica. Un recién nacido, al probar un alimento, lo acepta o rechaza. No hay en él ningún conocimiento apriórico, sino una mera reacción fisiológica. Si agregamos sal a la leche que saborea la rechazará, porque le resulta desagradable; lo mismo si la calentamos excesivamente. No es en nombre de ningún valor preexistente de agrado; sencillamente le quema la boca y le produce dolor. En otros casos repugnancia...

Ambos filósofos coinciden en afirmar que los valores son *a priori* lo mismo que el orden jerárquico, y los captamos por medio de una intuición emocional que nos da certeza absoluta. Rechazan la inducción empírica, porque la experiencia se refiere al "ser", mientras que la ética requiere un criterio sobre el "deber-ser"; por consiguiente, tiene que ser *a priori*. Un bien lo es, porque encarna un valor y para descubrirlo nos basta un solo bien que lo represente, si sabemos mirar como corresponde. En este sentido, los valores son transparentes; no nos ocultan ninguna cara, pues son esencias.

La verdad es que las supuestas intuiciones de esencias nos dan informaciones distintas según los individuos, a juzgar por lo que ocurre a los propios sostenedores de esta forma de captación infalible. Por ejemplo, la de Scheler no coincide con la de Hartmann y ninguno de los dos dispone de un tipo de intuición que pueda dirimir el diferendo. Se advierte especialmente en el caso de la jerarquía. Scheler y Hartmann discrepan en el orden jerárquico, lo que prueba que, al menos, uno erró al usar la intuición infalible. La sospecha puede ser mayor, esto es, que erraron ambos, porque no hay intuiciones eidéticas ni jerarquía inmutable de valores. En otras palabras, las intuiciones de esencias yerran lo mismo que cualquiera otra clase de aprehensión y debemos someter sus datos al análisis empírico. Si las intuiciones de esencias no fueran apelables ante el tribunal de la experiencia, no habría modo de solucionar un conflicto de intuiciones.

Como para Hartmann[5] y Scheler los valores son esencias que existen con independencia de los sujetos y de la experiencia, su "objetivismo" resulta incontaminado de elementos empíricos, pues se trata de objetos ideales. Es decir, se puede mantener una posición objetivista total sólo si se empuja el valor a un mundo de objetos ideales.

Para mostrar su relación y dependencia con un sujeto, basta bajarlo del cielo a la tierra, donde pertenece...

Si fuera cierto que para que existan objetos bellos debería existir previamente la belleza y que para que existan amigos debería existir la amistad, para que existan cosas blandas debería existir previamente la blandura. Lo mismo se aplica a cualquier otra cualidad. Pero la noción de blandura es el resultado de la percepción de ciertos objetos por medio del tacto; el sustantivo es la denominación general abstracta de una cualidad común que atribuimos a los objetos que nos producen esa impresión. Aunque el proceso es más complicado en el caso de la amistad o la belleza, la trama es similar. Generalizamos a partir de la experiencia. Aprendemos a valorar como aprendemos a hablar. Ni las palabras presuponen nociones invariables que garantizan la unidad y permanencia del significado ni las valoraciones necesitan inspirarse en objetos ideales. El aspecto objetivo de la valoración forma parte de la experiencia, como ocurre en el conocimiento.

2. EL VALOR COMO CUALIDAD ESTRUCTURAL

Si abandonamos el supuesto mundo de objetos ideales y nos atenemos a la experiencia, advertimos que tres factores contribuyen a formar al valor. Un sujeto –individual o colectivo–, un objeto y una actividad que podemos llamar valoración. Si se elimina al sujeto, el valor pierde sentido, pues tiene carácter relacional. Del mismo modo como no puede haber el tío absoluto que carece de sobrinos, no puede existir lo nutritivo si no es para un ser vivo. Lo mismo puede afirmarse del valor de la pintura si no hubiera ojos o de la música si no existieran oídos.

5 Nicolai Hartmann: *Ethik*, 4ª ed., p. 151.

Por otra parte, ¿cómo podrían los valores servir de guía a la conducta de los hombres si no tomaran en cuenta sus necesidades, deseos, posibilidades y otros factores que dependen de la idiosincracia del sujeto?

Si bien éste no puede dejarse de lado, su actividad se ejerce sobre algo que podemos llamar "objeto". Primero Brentano y luego Husserl señalaron la intencionalidad como una característica de las vivencias que exigen un objeto intencional. Si percibo, percibo algo; si quiero, quiero algo; si pienso, pienso algo. Del mismo modo, si valoro, valoro algo. Si no hubiera ese aspecto objetivo, el sujeto actuaría sobre sí mismo y sin control. Pero es evidente que vivimos en un mundo de objetos y que los percibimos, valoramos y usamos(...) En otras palabras, el sujeto no crea al valor, aunque participa en su constitución partiendo de algunos elementos objetivos.

En la relación entre el sujeto y el objeto hemos dado por supuesta la actividad. ¿Qué sería de un sujeto que fuera sujeto a secas y careciera de actividad? El ser del hombre se constituye con lo que hace, piensa, imagina, quiere, valora. Un sujeto en total descanso es una quimera, un no-ser. La paralización de la vida implica la muerte, tanto en el orden biológico como psicológico. Más aún, la naturaleza de una persona depende de sus actividades. Por eso decimos que alguien es comerciante, otro político y poeta un tercero. La actividad principal los define...

La relación entre estos tres componentes del valor es una interrelación. El sujeto depende de su actividad y del objeto de esa actividad. El sujeto valorante tiene necesariamente que valorar para ser tal. Pero no puede valorar lo inexistente; tiene que valorar algo. Más aún, ese algo regula su valoración. Del mismo modo como vemos los colores y oímos los sonidos –esto es, cada cualidad sensible nos impone un modo específico de trato–, así mismo, las cualidades axiológicas también exigen un trato particular. No podemos hacer lo que se nos ocurre con los objetos. Así como es imposible pasar a través de una pared, tampoco podemos reprimir nuestra repugnancia frente a ciertos objetos o nuestro repudio a ciertos actos inmorales...

Vimos como se integra el sujeto con su actividad y el correspondiente objeto. Este se halla también relacionado con los dos anteriores. Ya señalamos que no hay un objeto aislado –lo nutritivo o lo bello "en sí"–, sino que esa cualidad surge de la relación con un sujeto que actúa sobre ella.

Por último, la actividad –valoración en nuestro caso– no puede existir por sí misma; ha de ser la actividad de alguien. Las valoraciones no flotan en el aire, sino que pertenecen a sujetos concretos y el tipo de valoración depende del sujeto, si es niño o adulto, por ejemplo. Varía, porque las necesidades de uno y otro son distintas, para indicar uno de los tantos factores de cambio.

La actividad también depende de la naturaleza del objeto sobre el cual se ejerce. El café frío nos desagrada y lo calentamos para cambiar esa cualidad; no podemos saborearlo como si fuera caliente. Esa es también la razón por la cual deseamos cambiar las estructuras socioeconómicas injustas; no sólo porque repugnan a nuestra "conciencia moral", sino porque su existencia restringe la actividad de quienes viven bajo ese régimen...

Si bien el valor de un objeto depende de las cualidades primarias y secundarias, no se puede reducir a ninguna de ellas, ni siquiera a la suma de todas ellas. Un objeto físico no puede existir sin extensión, forma, peso, etc., pero el valor puede estar ausente. La falta de valor no disminuye su status óntico, pues se trata de una cualidad adicional que en otra ocasión hemos llamado "parasitaria", porque siempre vive apoyada en algo.

Hay un tipo de cualidad que tiene la característica de depender de los miembros que la forman y no poder reducirse a la suma de éstos; es la *cualidad estructural (Gestalqualität)*. La filosofía de habla inglesa no advirtió la presencia de esta cualidad, y aún hay quienes la niegan, porque estaba empeñada en reducir las cosas a sus partes constitutivas. Y cuando prestó atención a las relaciones, se refirió exclusivamente a las que mantienen partes aisladas, y así dejó de tener una visión de conjunto.

Hemos tomado esta idea de la psicología de la *Gestalt (Gestaltpsychologie)* tal cual fue propuesta por Wertheimer,

Koffka, Köhler, aunque ninguno la aplicó a la axiología. No se encuentra tampoco en el libro de Köhler: *The Place of Values in the World of Facts*. Difícil sería decidir si habría merecido la aprobación de los tres psicólogos.

Una estructura *(Gestalt)* se caracteriza por tener propiedades que no se hallan en ninguno de sus miembros ni en la suma de todos ellos. De ahí que al aparecer una estructura haya siempre novedad. Un ser vivo es una estructura, pues es algo más que la suma de los órganos, miembros o partes que lo constituyen. Lo mismo puede decirse de un poema, un cuadro o una universidad.

Si bien exige la presencia de miembros que la formen, la *relación* entre éstos es tan importante como aquéllos. Se lo advierte en el caso de las palabras, donde surge un nuevo vocablo del mero cambio de posición de las letras; "las" se convierte en "sal", "res" es "ser", "una" en "aun" La prueba inversa es la melodía; si se la traspone, cambiando todos los sonidos, la melodía se mantiene. Lo que muestra que no son sus ingredientes lo que cuenta, sino la relación entre ellos. Pero, tanto en la melodía como en la palabra, es imprescindible que haya letras o sonidos. Del mismo modo, el valor exige la presencia de cualidades primarias y secundarias, pero el equilibrio en el ordenamiento de ellas es lo importante...

"Estructura" se opone a "agregado" o a "mera suma", porque en ella la diferencia es cualitativa. Un kilo de azúcar es igual a dos medios kilos, pero un hombre no es igual a sus dos mitades. En el caso del azúcar, o cualquier otro agregado, cuenta la cantidad; en un organismo vivo lo importante es la unidad orgánica. A la primera se la puede dividir en cantidades pequeñas sin alterar su naturaleza; al cortar un organismo vivo en dos, termina la vida, pues depende del equilibrio de sus partes constitutivas.[6]

El valor no es una estructura, sino una cualidad estructural. Una catedral gótica, una orquesta sinfónica, una estatua, son

6 Una presentación más amplia de la noción de estructura se encuentra en nuestro libro *El yo como estructura dinámica*. Paidós, Buenos Aires, 1970, cap.VII.

estructuras. Pero bueno, bello, útil, agradable, no tiene ese carácter; son cualidades, adjetivos.

La noción de "cualidad estructural" nos permite comprender los dos aspectos antagónicos antes señalados: que el valor depende de las cualidades descriptivas y no se puede reducir a la suma de ellas. Esto se debe a que la relación del conjunto es lo fundamental. Se lo advierte en un paisaje, un arreglo floral, un ballet, un gobierno, una persona. En otras palabras, el valor emerge de una determinada relación de cualidades descriptivas. Un error consiste en intentar reducirlo a una cualidad descriptiva o a la suma de ellas; el otro, transferirlo a un mundo no empírico, como si lo bello o lo bueno dependieran de esencias celestiales.

...Con esto queremos subrayar, una vez más, que el valor es el resultado de la doble contribución del mundo "objetivo" y del sujeto, que, al aprehenderlo, lo recrea.

3. VALOR Y SITUACIÓN

...La situación no es receptáculo en el que se produce la relación de la que surge el valor, sino que forma parte del valor mismo. Desde luego, no es simple, sino muy compleja.

Tanto el subjetivismo como el objetivismo no repararon en la situación. El subjetivismo, porque prestó atención exclusivamente a las reacciones del individuo y la situación es transubjetiva. El objetivismo *a priori*, porque la situación es empírica y afecta al valor, lo que contraría su tesis. Si Perry hubiese reparado en la situación, habría advertido que ella regula el interés. En la mayoría de los casos, mi interés depende tanto de mis necesidades como de la posibilidad de satisfacerlas. Si hay escasez o abundancia, que son factores situacionales, esas posibilidades varían. En otras palabras, podemos cambiar los intereses de las personas variando la situación, sea física o humana. Se incrementa el interés en el agua aumentando la temperatura del medio y se disminuye el interés en la marihuana elevando el rigor de las sanciones.

Entendemos por "situación" el conjunto de factores ambientales, sociales, culturales e históricos en que vivimos. La

temperatura, presión, humedad, etc., constituyen el aspecto físico de la situación. El humano es más complejo. En primer término, el medio cultural, esto es, el conjunto de objetos, instituciones, etc., creados por el hombre, y que va desde el lenguaje al derecho, la religión y la ciencia.

La estructura económicosocial forma parte de la anterior, pero hay que reparar especialmente en ella porque tiene su modo peculiar de influir en la constitución de los valores y en la jerarquía axiológica. Otro factor importante de la situación es el lugar y el momento en que nos hallamos. Un vuelo de quince horas nos puede conducir a un sitio donde los valores sean distintos. Lo mismo ocurre con los "vuelos" a través del tiempo. Tanto el espacio como el tiempo están impregnados de factores culturales e históricos. El tiempo histórico es lo que cuenta, y no el del almanaque.

Cada uno de estos factores influye de modo distinto según las circunstancias y el tipo de valor. Un error frecuente es intentar reducir el complejo de factores interrelacionados a un solo tipo, como ocurre con la explicación económica de la historia. La influencia del factor económico es innegable, pero él depende del tecnológico, éste del científico y los tres están unidos a creencias de distinta índole. Los factores constitutivos de una situación no están departamentalizados, sino en íntima y activa interrelación.

Como señalamos, la situación no es el receptáculo de los valores, sino que forma parte de ellos y los condiciona. Hay que distinguir, sin embargo, entre el factor individual u objetivo y el situacional. Algo pertenece a la situación, y no al individuo, cuando lo comparten los demás miembros del grupo. El clima, el lenguaje, la estructura jurídica, etc., forman parte de la situación. También el objeto valorado debe distinguirse de la situación: ésta comienza donde termina el objeto. La pared o la sala donde se halla el cuadro, el lugar donde se cometió el homicidio.

Hay dos tipos fundamentales de situaciones: uno físico y otro humano, y cada uno de ellos afecta al sujeto, al objeto y a la relación. El agrado de una bebida fresca cuando hace calor, se torna en desagrado si hace frío. La reacción del sujeto

depende de la situación; en este caso, la temperatura del medio. También el objeto cambia. El sabor de una fruta puede variar debido a la temperatura. Hemos reducido el medio físico a un solo elemento por razones de claridad, pero, junto a la temperatura, están la presión, el grado de humedad y otros elementos que forman un clima dentro del cual se da la relación...

No existe una situación neutra. Siempre habrá temperatura, presión, etc., que influye en el valor. Lo normal es lo habitual, pero lo habitual varía de un lugar a otro. Un huracán o terremoto altera todos los valores y su escala.

La situación humana es más compleja, y afecta en mayor medida a los valores. De nuevo, influye en el sujeto, el objeto y la relación. Los valores morales en la guerra y en la paz son distintos. Por el mismo acto se puede sufrir condena u obtener una condecoración. Un cambio de situación política convierte a un criminal en héroe o al revés, como en *Les mains sales*, de Sartre. No se trata de que el criminal aparezca como héroe y viceversa al cambiar de situación política, cosa que también ocurre, sino que puede haber un cambio real, pues no existe un punto neutro objetivo: la valoración depende de la perspectiva. Y siempre estamos en una u otra situación.

Cuando estalla la guerra, los valores estéticos y filosóficos decaen. Los de orden científico y tecnológico están regulados por su contribución para obtener la victoria. Surge así un valor primordial: la subsistencia del país o el triunfo, según el caso. Y aun los valores morales se ponen al servicio de éste, que asume la primacía. No es que pierdan totalmente su importancia, sino que se acomodan a la nueva circunstancia. Y cuando "estalla" la paz de nuevo se produce el gran cambio. La vida civil demanda otros valores...

Hay cambios repentinos, como el de guerra o revoluciones; otros son más lentos. Pero la situación, sea física o humana, es siempre cambiante, lo que contribuye a la inestabilidad de los valores. Hay diversos ritmos de cambio, pero jamás estabilidad absoluta. De ahí el fracaso de las pretendidas normas universales con contenido concreto, como los Diez Mandamientos. Mentir, robar, matar, se pueden convertir en obligaciones mo-

rales ante una exigencia de mayor valor, debido a un cambio de circunstancias...

Los valores dependen de las necesidades, y éstas varían según los cambios económicos, sociales y políticos. Cuando hay escasez de algo imprescindible aumenta su valor, no sólo su precio. Del mismo modo como los alimentos no tienen un valor en sí, sino que dependen de las necesidades biológicas del hombre, de la posibilidad de sustituirlos, del nivel de producción, los valores morales también sufren alteraciones al modificar las necesidades y la posibilidad de satisfacerlas...

Habitualmente no se advierte la influencia de los factores situacionales debido a la lentitud de los cambios o a que están dentro de una escala que se considera "normal". Un cambio brusco –guerra, revolución– pone al desnudo la influencia de los factores al modificar la tabla de valores.

Dijimos que la situación cambia, y esto se produce por tres motivos. En primer lugar, por la dinámica propia de la situación, como ocurre con el clima o el desarrollo histórico. En segundo lugar, por la influencia de nuevos objetos valiosos: un buen cuadro cambia el aspecto de la pared y aun de toda la habitación. Por último, debido a la acción del sujeto. El hombre crea nuevas costumbres, leyes, instituciones. La situación internacional cambió con la guerra, la paz, la creación de las Naciones Unidas, etc...

La acción revolucionaria consiste fundamentalmente en cambiar la situación, no los individuos; el cambio de éstos es una consecuencia. Los valores individuales que predominan en una sociedad capitalista son sustituidos por otros si se produce una revolución socialista. La estructura económicosocial forma parte de la situación. Al cambiarla se alteran los valores que orientan el comportamiento del hombre, sus deseos, aspiraciones, necesidades y propósitos. Y el modo de valorar la moralidad.

Cada situación establece un ámbito de posibilidades. En algunas es inútil el esfuerzo por crear nuevos valores; hay que cambiar la situación o ir a otra parte. Del mismo modo como no se puede esquiar en la pampa ni navegar en el desierto, hay situaciones humanas que excluyen algunas actividades o valores

morales. La exclusión total no es común, pero toda situación alienta o entorpece el surgimiento de algunos valores. De ahí que el medio pueda ser educativo o degradante y que se sienta la necesidad de cambiarlo.

4. VALORES SUPERIORES E INFERIORES

Si la situación hace variar la naturaleza del valor, también hará cambiar su importancia o altura...

El problema referente a la superioridad de un valor sobre otro se plantea, por lo general, bajo la denominación de "jerarquía" de los valores. Creemos que es un planteamiento errado. La palabra "jerarquía" sugiere un ordenamiento lineal, como el del ejército. También alienta la idea de que ella es fija, inmutable. Rechazamos ambas interpretaciones, y por eso preferimos hablar de valores superiores e inferiores y no de escala o jerarquía axiológica. Desde luego, algunos problemas serán parecidos, pues si un valor es superior a otro, tendrá mayor "jerarquía" u ocupará una posición más alta en la "escala", aunque estas expresiones son metafóricas.

De este modo dejamos de lado el problema abstracto de la jerarquía, lo mismo que el del Supremo Bien para concentrarnos en la superioridad de un valor sobre otro en cada situación concreta.

Según sea la naturaleza del valor así será su altura. Si el interés es lo que confiere valor a un objeto, mayor interés conferirá mayor valor. A su vez, si los valores son *a priori* y absolutos, la jerarquía también lo será. Nuestra interpretación del valor es situacional e igual carácter tiene su altura. En otras palabras, no hay valores inferiores o superiores en sí, sino que su importancia depende de la situación.

Esta concepción rechaza, en primer término, las escalas lineales fijas, inmutables. El único modo de defender la inmutabilidad es postular un mundo ideal, supraempírico. Nuestra doctrina se apoya en la experiencia, y a ella debemos apelar al hablar de la superioridad. Cualquier otra cosa cae bajo la sospecha de que postulamos nuestras propias preferencias.

Nadie puede dudar de que éstas varían al cambiar de situación. Pero aquí no interesa lo preferido, sino lo *preferible*. Cuando dos valores entran en conflicto, debemos saber cuál es el preferible; esto es, el superior. No podemos solucionar la cuestión ateniéndonos a lo que preferimos, o a lo que prefiere la mayoría de la gente, sino a lo que debemos preferir...

La creencia en lo mejor y lo peor es común a todos los hombres de todas las épocas. El esfuerzo que realizamos a corto y largo plazo está impulsado por el deseo de lograr algo mejor de lo que disponemos, sea en el ambiente del conocimiento, la organización social o la creación estética. La insatisfacción es uno de los factores que mueven la historia...

El anhelo de mejoramiento es un hecho psicológico innegable. Parece también innegable que ha movido el progreso del hombre. Sin embargo, es teóricamente muy complejo determinar qué es lo mejor, qué criterio usar, cuáles son las razones válidas.

Hemos abandonado la idea de una jerarquía lineal fija. También debemos renunciar a la posibilidad de una vara común de medida y quizás a la idea misma de la conmensurabilidad. La dificultad se debe a que tenemos que comparar valores de naturaleza distinta, como si fueran sonidos con colores. La tarea es difícil dentro de un sólo ámbito: la pintura o la música, por ejemplo. Más compleja resulta aún cuando hay que comparar la pintura con la música y ambas con la poesía. O las artes con la moralidad.

La superioridad de un valor depende de su naturaleza. Si ésta es el resultado de la relación entre el sujeto y el objeto, dentro de una situación, es natural que lo más valioso tenga el mismo carácter. Como se trata de una compleja interrelación de muchos factores no se ha de esperar una fórmula mágica de aplicación mecánica. En primer término, debemos descartar que algo sea superior en sí y también la idea de un Bien Supremo, que rija y dé sentido a toda la escala. Superior es una noción comparativa y, por tanto, relacional. Un valor será mejor que otro para un sujeto en una situación concreta. Si sustituimos un sujeto por otro, o éste cambia interiormente, la superioridad del

valor se altera. Lo mismo si la situación se modifica. Sostenemos, sin embargo, que para un sujeto determinado, aquí y ahora, y en una situación concreta, un valor es superior "objetivamente" a otro...

Veamos la superioridad de un valor sobre otro en relación a los tres factores indicados. En primer término, con referencia al sujeto. El valor depende de las necesidades, aspiraciones, posibilidades y preferencias del sujeto y su conjunto de factores biológicos, psicológicos y culturales. Sería insensato declarar que la poesía es superior a la música sin referirse a ningún sujeto, o que la filosofía es "en sí" superior a la acción social o a la creación estética. Depende de la capacidad para el ejercicio de estas actividades y de otros factores cambiantes. Si dejamos de lado al sujeto, se cae en una abstracción, en supuestas actividades que carecen de un agente.

La referencia al sujeto es una condición necesaria, pero no suficiente; hay que agregar el objeto y sus cualidades. Los intereses y preferencias son importantes, pero la superioridad no radica en lo preferido, sino en lo preferible, aunque preferible para un sujeto concreto...

Lo preferible debe atender a dos factores de la preferencia. Por un lado a las condiciones psicológicas; por el otro, a las características del objeto. Un individuo puede preferir ir al frente de guerra porque tiene temperamento combativo y disfraza su agresividad con el ropaje de patriotismo y la valentía. Pero también puede decidir ir al combate contra todos sus impulsos e inclinaciones, y aun temblando, porque considera su deber defender su país o la justicia social. Como es difícil explorar los estratos profundos de la personalidad humana y sus motivos y móviles, a veces ocultos al propio sujeto, nunca estaremos seguros de las razones profundas de nuestras propias decisiones morales. Cualesquiera sean las dificultades, debemos prestar atención a las cualidades del acto o a la actividad antes de decidirnos; nuestras meras preferencias no bastan. Las cualidades objetivas son las más importantes para determinar lo preferible y distinguirlo de lo que el sujeto prefiere.

Dentro del ambiente objetivo no sólo interesa el valor, sino también su modo de concretarse. Cae en una abstracción quien afirma que la literatura es superior a la política o al revés. En cada caso debe considerarse qué literatura y qué política...

El aporte de la situación no es menos importante(...) Lo mejor es siempre mejor dentro de una situación. Si la cambiamos, se pueden invertir los papeles. En momentos "normales", la literatura y la filosofía representan valores elevados. Sin embargo, si hace frío y carecemos de combustible, recoger leña es más importante que leer un diálogo platónico. No existe un mundo abstracto de valores ordenados jerárquicamente –como quiere Scheler– y que descubrimos por una intuición *a priori*. El frío que sentimos y el mal que nos produce muestran la necesidad de recoger leña y dejar la lectura filosófica para otra oportunidad.

Los tres factores no están yuxtapuestos, sino íntimamente relacionados, constituyendo una unidad orgánica. Separados son dinámicos. Basta que uno cambie para que se altere el conjunto, pero como los tres están en permanente transformación, aunque a veces a ritmo lento, el conjunto es siempre inestable...

Junto al pasado y al presente, el futuro también forma parte del conjunto. Los posibles acontecimientos, la capacidad potencial del sujeto, el desarrollo de las cualidades del objeto o actividad y otras características que apuntan al futuro, deben tomarse en cuenta al decidir sobre la superioridad de un valor. En otras palabras, las consecuencias cuentan tanto como las intenciones, y tenemos que esforzarnos por preverlas y escoger las que alientan a los valores superiores.

Si no se atiende simultáneamente a los tres factores, se puede caer en la unilateralidad subjetivista o en la abstracción del objetivismo *a priori*. Perry sostiene que, a mayor interés, mayor valor, sin reparar en el tipo de interés, las razones que lo originan, el fundamento que lo sustenta ni el objeto que lo suscita. A su vez, Scheler afirma, sin más, que el valor de conocimiento es superior al vital. Cabe preguntar si esa supe-

rioridad persiste en el caso de una persona enferma o que padece de hambre...

Dijimos en varias oportunidades que el valor no es un ente, un sustantivo, sino un adjetivo, una cualidad. Si bien hablamos de belleza, justicia, amistad, utilidad, etc., estos vocablos connotan lo que tienen de común las cosas bellas, útiles, etcétera. Dentro de las cualidades existen unas que son excluyentes, como par-impar, varón-mujer. Otras, en cambio, suponen grados, como caliente y frío, alto y bajo. El error de la ética y la axiología implícita consistió en considerar que los valores son de tipo excluyente y hablaron de lo bueno y lo malo, lo correcto e incorrecto, lo bello y lo feo, lo útil y lo inútil, como modelos cerrados e incompatibles. Se pensó que un acto es bueno o malo, un cuadro bello o feo; esto es, que posee o no una cualidad. Pero no es así en nuestra opinión. Una persona o un acto es más o menos bueno, un cuadro más o menos bello. Es decir ocupan una posición dentro de una escala, como sucede con caliente y frío. En el caso de la belleza, el carácter comparativo resulta patente. No se trata de que una estatua, poema o sinfonía haya incorporado una cualidad o ente mágico que se llama "belleza", sino que tiene ciertas propiedades empíricas capaces de provocar en el sujeto una emoción estética. Y esas cualidades varían de un caso a otro. No todos los cuadros que hay en el Louvre son igualmente bellos; hay gran diversidad de grados. Llamamos "bellos" a todos, porque se hallan en una gama de una supuesta escala imaginaria de propiedades estéticas.

En otras palabras, si el valor implica la ruptura de la indiferencia, los objetos valiosos están colocados en distintos niveles dentro de la escala positiva o negativa. Llamamos "bello" lo que está convencionalmente comprendido dentro de ciertos grados.

En ese caso, un cuadro no es bello porque tiene o "encarna" una determinada cualidad, sino porque ocupa una posición dentro de una escala(...) "Bueno", lo mismo que "bello", es término comparativo y no se refiere a una clase cerrada y homogénea. Se advierte que bueno alude a una escala, porque hay términos que denotan sus diversas medidas, como regular,

bueno, excelente, magnífico. Lo dicho sobre bueno se aplica también a malo.

La posición del acto u objeto dentro de la escala varía con la situación. Así como "frío" significa distinta posición en la escala, si se trata del trópico o de Alaska, "bello" tiene un significado distinto, si es una exposición escolar de pintura a fin de año o un museo de jerarquía. Carece de sentido preguntar si algo es bello en términos absolutos. Es como preguntar si hace frío en términos absolutos. Cuando no tenemos duda sobre ello es porque sobrepasa ciertos niveles soportables para el hombre, pero que no afectan al oso polar.

La escala tampoco es fija, como lo es el metro, sino que varía según la situación y los cambios del sujeto. De ahí que lo bueno se pueda transformar en malo y al revés. Aquello que hoy desechamos lo recogemos mañana, al no poder satisfacer nuestras necesidades de otro modo. Al variar, lo que servía de comparación, lo inútil, adquiere utilidad *sin que se produzca ningún cambio en el objeto.* Así, la piedra se transforma en martillo a falta de éste y los muebles en leña cuando se termina y hace mucho frío. Los objetos no encarnan valores fijos, sino que éstos son el resultado de cualidades objetivas, necesidades y reacciones del sujeto y la situación en que se hallan. Dentro de la situación hay que reparar también en los otros objetos del mismo tipo que sirven de comparación. La utilidad de un auto, así como su precio, disminuyen cuando aparece un nuevo modelo y aumentan si hay escasez de medios de transporte. Sucede lo mismo en el orden estético y moral, porque "bueno" es siempre comparativo y situacional...

La interpretación que proponemos o su rechazo no altera nuestra tesis central del valor como cualidad estructural, si bien la esclarece y muestra su significado y alcance. A su vez, es independiente de las doctrinas sobre la naturaleza del valor; se la puede aceptar y adherir al mismo tiempo a cualquiera de las tres que presentamos, puesto que se refiere a otro aspecto del valor. Es incompatible tan sólo con la interpretación *a priori* y absolutista.

5. AXIOLOGÍA Y ÉTICA SITUACIONAL

La ética se refiere a la conducta del hombre, que se ha regido siempre por normas, aunque a veces han sido contradictorias. Este es un hecho y al mismo tiempo una exigencia si se quiere evitar el caos moral y social. La mayoría de los filósofos han planteado el problema en iguales términos, y hay muchas propuestas sobre cuáles son las normas que deben regir la conducta del hombre...

Hay dos tipos de preceptos morales. Unos indican concretamente qué se debe hacer o dejar de hacer; tienen un contenido. Los otros son fórmulas que se pueden llenar de contenido en el momento de su aplicación. Los Diez Mandamientos representan el primer tipo; la Regla de Oro y el imperativo categórico kantiano, el segundo.

El inconveniente que tiene el primer tipo es que debe admitir excepciones. "No matarás", salvo en defensa propia, en caso de guerra o para preservar estos Mandamientos. Y por la vía de las excepciones podemos llegar a negar la norma, pues nunca sabemos cuáles son los límites de esas excepciones. A su vez tiene la virtud de referirse a actos humanos concretos y no a abstracciones.

El segundo tipo mantiene su universalidad sin admitir excepciones; al menos, esa es su aspiración. El imperativo categórico tiene el inconveniente de respaldar formas antitéticas de conducta. La Regla de Oro presenta aún más dificultades que el imperativo categórico. Por ejemplo, un masoquista podría tratar a los demás en forma sádica sin cometer ninguna inmoralidad, si está dispuesto a que lo traten del mismo modo.

Creemos que la universalidad es condición muy importante porque los principios morales rigen la vida de todos los seres humanos sin distinción...

Además de universal, la norma debe ser aplicable a la diversidad de problemas que enfrentamos en la vida...

Otra condición es que no sea negativa, que no enuncie exclusivamente prohibiciones. Tiene que indicarnos por igual lo que debemos y no debemos hacer...

Por otra parte, debe ser coherente en su aplicación; esto es, no reconocer como correctos dos actos que sean incompatibles, lo que sucede, a nuestros juicio, con el imperativo categórico. Tiene que ser aplicable por igual a individuos, instituciones y comunidades. Y, por último, no debe cercenar la libertad del hombre.

La norma básica que a nuestro juicio reúne éstas y otras exigencias es la siguiente: orienta tu vida, decisiones y conducta moral por el valor superior en la situación correspondiente. Está sobreentendido que el valor positivo es superior al negativo.

Esta norma reúne la primera exigencia; es universal y no admite excepciones. Cualquiera sea el individuo o la circunstancia en que se halle, debe decidir y actuar según el valor superior en esa situación concreta. No hay excepciones ni la posibilidad de un caso donde no sea aplicable. Su flexibilidad es máxima, puesto que se pueden alterar los valores en su evolución histórica y producirse otros cambios, y la norma mantiene su vigencia y aplicabilidad.

Además, ella no es negativa porque nada prohíbe, sino positiva y nos orienta tanto en la vida cotidiana como en caso de duda o conflicto moral

Se preserva, igualmente, la libertad de la persona frente a la norma, porque ella es quien decide cuál es el valor superior en cada situación...

Nuestra norma presupone no sólo la libertad, sino que requiere su ejercicio; en cada caso, el interesado debe decidir libremente cuál es el valor más alto. Y su decisión se convierte en precepto para ese caso. Además de libertad, la aplicación de la norma propuesta exige un examen inteligente y responsable de las alternativas, porque libertad no significa arbitrariedad. Hay que fundar la decisión; mostrar por qué un valor es superior a otro en esta situación particular. Y, desde luego, atender las razones contrarias que pudieran darse. En otras palabras, la decisión es libre, fundada y rectificable.

Por otra parte, esta norma convierte en moral la acción tendiente a impedir la destrucción de un valor positivo o la sustitución de un valor existente por uno inferior. Porque, dicho

en términos tradicionales, la moralidad no consiste tan sólo en "hacer el bien", sino también en "impedir el mal".

Además de reunir las exigencias señaladas, la norma que proponemos tiene varias ventajas teóricas y prácticas. Por ser flexible se adapta a los sucesivos cambios históricos de valores y mantiene así los pies sobre la realidad, aunque preservando su naturaleza orientadora. Como la ética tiene que ver con la conducta humana, no puede divorciarse del comportamiento real, aunque debe orientarlo. Por otra parte, es evidente que las normas morales se inspiran en creencias religiosas, costumbres, preceptos jurídicos y estructuras socioeconómicas. La imposición dogmática convirtió en pecado faltas pueriles y aun virtudes. Y en otros casos creó una falsa conciencia de culpa en quienes no habían cometido ninguna falla, sino que habían dejado de respetar un prejuicio. La flexibilidad de nuestra norma impide este tipo de errores.

Una norma moral tiene carácter orientador, prescriptivo, pero no impositivo. El convencimiento forma parte de la conducta correcta. No es moral el proceder que se debe al miedo a la sanción en este o en el otro mundo. Ese comportamiento está condicionado por un temor y el deseo de evitar un castigo. En nuestro caso ese temor no existe, porque cada cual resuelve de buena fe y ante su propia conciencia cuál es el valor superior.

Flexibilidad no implica relativismo. En cada situación concreta, un valor es superior a otro. Como señalamos, tampoco cuenta la opinión del interesado; él debe esforzarse por descubrir cuál es el valor más alto y no interferirlo con sus inclinaciones y preferencias, aunque debe tomar en cuenta sus necesidades.

El esfuerzo moral consiste en sacrificar lo que preferimos a lo preferible. Preferimos la comodidad, el placer, el ocio, pero somos capaces de anteponerles otros valores más altos, como el bienestar del prójimo, la educación de nuestros hijos, la justicia y la libertad. Ese es, en efecto, nuestro deber si nos ajustamos a la norma de conducirnos por el valor más alto en la situación.

Ante una norma como la que proponemos, el ser humano se siente dueño de su destino y no esclavo de un principio

impuesto desde fuera y de dudosa validez. Se libera así de las tradicionales éticas heterónomas, dogmáticas y autoritarias, y preserva la autonomía de la decisión moral. Al mismo tiempo, esta norma confiere pleno sentido de responsabilidad, pues es la misma persona quien ordena y obedece...

Los problemas morales surgen de conflictos de valores. Cuando se enfrenta una disyuntiva ética hay que buscar los que están en juego y separarlos de las demás cuestiones. Algunas veces no se trata de un valor en oposición a otro, sino de un conjunto de valores frente a otro. Una vez aislados los que están en conflictos, corresponde determinar cuál es superior. Para ello hay que atender los tres factores señalados. Por lo general, en el plano de los valores intrínsecos, el más alto tiene un ingrediente mayor de objetividad. Así, la justicia es superior al agrado, pues éste depende preferentemente del sujeto. Entre el placer y el deber debemos optar por el último..

Existe un problema insoslayable: ¿Quien decide cuál es el valor más alto? Ya adelantamos que le corresponde a la propia persona. Surge una objeción: el interesado se puede equivocar y, en tal caso, no sigue el valor más alto y, por tanto, comete una inmoralidad. Pero no es así.

La posibilidad del error es evidente, aunque también existe en otros campos, incluyendo el científico. La certeza absoluta es una ficción...

Si no predominara lo que el interesado considera superior tendría que inclinarse por la opinión de otros. Esa actitud menoscaba la autonomía de la persona. Además, ¿quién decide cuál es la opinión que debe predominar? En última instancia será la propia persona. Si tiene derecho a escoger el árbitro, tendrá igual derecho a decidir después de escuchar la opinión de los expertos. Nadie puede renunciar a escoger; quien renuncia escoge no escoger. Y puede rectificar esa decisión en cualquier momento. La decisión y la responsabilidad se hallan siempre en sus propias manos.

Se debe tomar la decisión de buena fe y después de un cuidadoso examen de las alternativas. Como por razones de principio siempre cabe el error, queda abierta la posibilidad de

rectificación. Haber escogido el valor más bajo por error de apreciación no es una inmoralidad sino a partir del descubrimiento del error.

Si los argumentos a favor de un valor desechado son muy convincentes, cabe la sospecha de un engaño consciente o inconsciente. Una inmoralidad es ocultar que el valor declarado superior no lo sea realmente. A su vez, la cobardía moral consiste en reconocer el valor superior y no actuar guiado por él por resultar arriesgado o producir consecuencias perjudiciales al sujeto.

En su formulación externa, la norma propuesta se asemeja a la de Max Scheler, pero ambas difieren completamente en su significado y alcance.

La superioridad del valor en Scheler es *a priori* y absoluta, pues depende de una tabla que tiene ambas características. En cambio, para nosotros es empírica y depende de la situación. Para Scheler, la relación jerárquica es inmutable, mientras que, a nuestro juicio, es cambiante. Hay un triple motivo de cambio: sujeto, objeto y situación. También la forma de conocimiento de la jerarquía es distinta. Para Scheler es intuitiva y *a priori*; a nuestro juicio es estrictamente empírica y, por tanto, rectificable por la experiencia. En contraste con Hartmann, Scheler hace depender la jerarquía de su proximidad con los valores religiosos. A nuestro juicio, no hay escala fija y, si la hubiera, los valores religiosos no estarían en la cima...

...al determinar la superioridad no hay que comparar, como hace Scheler, los valores abstractos –estéticos frente a los vitales, por ejemplo– y escoger a los primeros por ser más altos en la tabla, sino que se debe considerar también el modo de realización de uno y otro valor. En tal caso, un cuadro mediocre no resulta superior a una vacuna que evita una epidemia.

Todo lo dicho sobre la superioridad de los valores positivos y su dimensión moral hay repetirlo al hablar de los valores negativos.

El mal tiene también su dimensión y profundidad, y no es la mera negación del bien. Tomemos un caso concreto: la mentira. La inmoralidad de la mentira no consiste tan sólo en que se haya

faltado a la verdad, sino que depende de la intención que, a su vez, se apoya en un valor. Por eso se puede "mentir" con la verdad, como lo hacen algunos políticos y comerciantes. La intención de engañar para beneficiarse es lo que confiere inmoralidad, y no el hecho de faltar o no a la verdad.

A su vez, la mentira puede ser moral, como sucede cuando se miente para salvar la vida del prójimo arriesgando la propia. No es, pues, la falta a la verdad lo que constituye la inmoralidad de la mentira, sino el valor que subyace en la intención. Lo mismo puede decirse si reparamos en las consecuencias: la dimensión de la mentira dependerá del valor de las que produzca y que el sujeto podía predecir.

La mentira es una violación de las llamadas normas morales, que no son tales; el robo es otro caso patente. Para muchos, robar no implica tan sólo un delito penado por la ley, sino una inmoralidad, y el ladrón es menospreciado. Sin embargo, el robo tiene sentido donde hay propiedad privada. Si todos los bienes fueran de uso común, el robo no existiría. Su inmoralidad tiene origen económico y es un modo de proteger la propiedad privada. Tal protección ha llegado a límites intolerables. Hasta hace poco tiempo, en los Estados Unidos se podía matar al ladrón y esa disposición legal aún existe en muchas otras partes del mundo. Hace poco un comerciante mató de un tiro a un adolescente por robar comida. Y no fue encarcelado, sino elogiado por su defensa del "sagrado derecho de la propiedad". No se trata, desde luego, de permitir el robo, sino de restringirlo al ámbito que pertenece; es decir, al jurídico, y las penas han de estar proporcionadas al delito. Cuando la protección es excesiva, como en el caso del comerciante, se cae en una inmoralidad pues se sacrifica un valor más alto –la vida– por uno más bajo –la mercancía–...

La superioridad del valor sirve al mismo tiempo como criterio para resolver los problemas morales y orientar la vida. Todas nuestras actividades, esfuerzos y afanes deben estar guiados por el anhelo de alcanzar un valor superior al existente, sea en el orden individual como en el social. Esto confiere a la vida un sentido de permanente superación...

Cuando se enfrenta un problema moral hay que saber cuáles son las alternativas y qué valores representan, qué fundamento tienen, cuáles son los hechos relevantes y cuáles las razones pertinentes. Nuestra norma provee el criterio para juzgar. Quien haya descubierto la complejidad de la vida humana no espera que la ética se convierta en un recetario. O que lo releve del riesgo y la responsabilidad de actuar por cuenta propia.

Epílogo

VALORACIÓN DEL PENSAMIENTO AXIOLÓGICO DE RISIERI FRONDIZI

Una vez presentadas, a través de esta selección, las ideas más importantes de Risieri Frondizi sobre los valores, nos disponemos a continuación a someterlas a un enjuiciamiento crítico, mediante el cual trataremos de recalcar tanto los elementos positivos contenidos en su teoría, como las limitaciones que a nuestro juicio ella posee.

El análisis se basará sólo en los materiales aparecidos en esta selección. Sin embargo, debido a que en ocasiones, como habrá podido apreciar el lector, en uno u otro fragmento se repiten las mismas ideas con distinto grado de fundamentación, hemos preferido abandonar el orden cronológico con que presentamos su obra, es decir, no someter a valoración cada uno de los trabajos seleccionados, sino estructurar la lógica del análisis por los temas o problemáticas más importantes.

1. CRÍTICA A LAS DISTINTAS CORRIENTES DEL PENSAMIENTO AXIOLÓGICO UNIVERSAL

Frondizi generalmente comienza el análisis de la problemática axiológica con el enfrentamiento crítico de las concepciones predominantes en la filosofía contemporánea. Esto es muy importante para cualquier filósofo que se proponga, como es el

caso de Frondizi, superar las concepciones vigentes y promover una comprensión distinta sobre la temática objeto de estudio. Es evidente que la demostración de la superioridad de una nueva teoría en la explicación de determinado fenómeno social debe partir de la constatación de las insuficiencias y limitaciones de los otros sistema teóricos que posean la misma finalidad.

El filósofo argentino comprende muy bien este significado de la crítica y la convierte en un principio metodológico presente en toda su obra. Según su opinión, dos son los criterios válidos para la realización de la crítica: la coherencia lógica y la corroboración empírica. Se puede criticar a un autor por ausencia de rigor lógico en la exposición o porque la realidad no se comporta como se afirma teóricamente.[83][1]

En principio consideramos acertados estos dos criterios de la crítica filosófica que enuncia Frondizi. Sólo hay que decir que tanto uno como otro deben ser subordinados al supremo y fundamental: la práctica. En efecto, la práctica constituye el criterio superior de la veracidad del conocimiento, y no en el sentido de que sea necesariamente un tercer criterio, distinto a los que propone el teórico latinoamericano. Se trata de que tanto la coherencia lógica como la corroborabilidad empírica deben su validez, ante todo, a la propia práctica. ¿De dónde surgen las reglas y figuras de la lógica, sino de la actividad práctica humana muchas veces repetida, que convierte en axiomas determinados nexos esenciales y regulares entre los objetos, fenómenos y procesos de la realidad? ¿Cómo corroborar empíricamente un conocimiento, si no es a través de la práctica y los resultados de ésta? Además, como sabemos, las tesis filosóficas, por su alto grado de generalidad, son las más difíciles de fundamentar y, también, de refutar. Un simple contraejemplo no puede echar abajo una teoría filosófica. El criterio supremo no es un acto práctico aislado, sino toda la práctica milenaria de la humanidad, que puede, incluso simultáneamen-

1 En este caso y a través de todo el Epílogo aparecen entre corchetes las páginas de esta propia Antología a las que se hace referencia.

te, adoptar la forma de leyes de la lógica y de leyes de la realidad empírica.

Aunque Frondizi no hace un reconocimiento explícito de todo esto, observamos que siempre, en el ejercicio de la crítica, se preocupa por la solidez y universalidad de los contraargumentos que utiliza en el enjuiciamiento de cada tesis sometida a análisis. Por lo demás, es necesario señalar que el pensador argentino es consecuente con los criterios que formula, y muestra una gran capacidad tanto para introducirse en la lógica del discurso filosófico de su oponente y encontrar en ella sus propias contradicciones internas, como para descubrir también las contradicciones externas del sistema criticado con la realidad.

Frondizi no sólo señala los errores e insuficiencias que en su opinión poseen las concepciones analizadas, sino que además, trata de descubrir sus fuentes gnoseológicas, como cuando expone las causas de las opiniones contrapuestas en la polémica objetivismo-subjetivismo (cuya lógica es muy bien reproducida por él) y llega a la conclusión de que el error de ambas tendencias radica en la absolutización de una de las aristas reales del problema.[21] En ocasiones pueden encontrarse también intentos de revelar las raíces sociales de determinados postulados. Es el caso de la interpretación que realiza de la comprensión de los valores de Hartmann y Scheler, asociada por él a la experiencia social y al medio cultural e histórico en que desarrollaron su actividad los pensadores alemanes.[138]

Por otro lado, Frondizi está lejos de establecer una relación nihilista con respecto a las concepciones criticadas. Todo lo contrario, se esfuerza constantemente por reconocer y rescatar los elementos positivos contenidos en esas concepciones, asimilándolos dialécticamente en la suya propia.

Esto nos conduce a afirmar que en la obra del pensador argentino podemos encontrar un modelo de crítica metodológicamente acertado con pocas fallas en la aplicación de los principios característicos para un correcto análisis crítico.

Tal vez uno de los pocos deslices metodológicos que comete, ocurre cuando analiza la afirmación de Bertrand Russell de que los juicios de valor no pueden ser probados. En lugar de funda-

mentar la crítica en el reconocimiento de la posibilidad de un tipo de demostración lógica diferente y específica para los juicios de valor, Frondizi se mete en un laberinto lógico al cuestionarse si se puede probar que lo que se prueba tiene mayor valor que aquello que no puede probarse.[25] Habría entonces que preguntarse, siguiendo su propia lógica: ¿acaso esta interrogante prueba algo? Y de probarlo, ¿qué importancia tendría si el hecho de probar no nos dice nada del valor de lo probado? Como vemos, aquí la posición de Frondizi conduce a un punto cercano al irracionalismo al dudar de la importancia y eficacia de la demostración lógica. No es éste el camino correcto de la crítica. No se trata de cerrar los ojos a la razón, lo cual haría estéril toda discusión científica.

Pero esta clase de dificultad no es lo típico en la obra de Frondizi, quien, por el contrario, se nos presenta como uno de los más destacados analistas latinoamericanos del pensamiento filosófico y axiológico mundial y del continente, no sólo por lo abarcadores que resultan sus análisis, sino por la rigurosidad con que los realiza. Esto nos ha llevado a considerar que el aspecto crítico es uno de los más fuertes de la doctrina de este filósofo.

Lo anterior no significa que no existan puntos flacos en su crítica a otras concepciones. Sin embargo, estas limitaciones están fundamentalmente derivadas de las insuficiencias de su propio sistema teórico y no son, por lo general, el resultado de una inadecuada comprensión y aplicación de los principios metodológicos de la crítica.

En lo que se refiere al análisis directo de las distintas corrientes axiológicas, Frondizi parte del reconocimiento del carácter real, cotidiano y permanente del objeto fundamental sometido a la reflexión y discusión teóricas: el de la naturaleza de los valores. Con esto patentiza que no se trata de un problema meramente teórico, sino también práctico. Axiológicamente expresado el asunto adopta la forma de las siguientes interrogantes: ¿son los valores objetivos o subjetivos?; ¿algo es un valor porque lo valoramos como tal, o lo valoramos como valor precisamente por serlo?; ¿quién es primario y determinante en la relación valor-valoración?; ¿es posible una valoración objeti-

vamente verdadera? No cabe dudas de que estamos ante la presencia del problema capital de la axiología y el pensador argentino se percata muy bien de ello. Señala acertadamente cómo en dependencia de la solución ofrecida a estas interrogantes se conformaron las dos corrientes axiológicas principales: el objetivismo y el subjetivismo.

Luego de comprobar este hecho, Frondizi se apresta a someter a crítica tanto una como otra tendencia y comienza por la subjetivista. Con gran atino el filósofo argentino evalúa las limitaciones de esta comprensión de los valores. Si fueran el deseo, el agrado o el interés subjetivo los que confieren valor al objeto no podría haber valoración equivocada, las normas de conducta se guiarían por los caprichos personales, serían infundados el premio y la sanción social, carecería de sentido la educación ética, estética o de otro tipo y tanto valdría el corrompido como el hombre honesto ya que ambos se guiarían por sus propios deseos e intereses que son, en fin de cuentas, los que "hacen valiosa" su conducta.[22] Los deseos mismos todos serían equiparados y no cabría hablar de deseos superiores e inferiores, adecuados e inadecuados.[25] De esta forma las conductas más infames serían justificadas axiológicamente, puesto que el valor quedaría reducido a la valoración y ésta dependería de los disímiles y cambiantes deseos, intereses e inclinaciones de los sujetos individuales.[132]

No pueden existir, a nuestro juicio, argumentos más sólidos en la crítica al subjetivismo axiológico que los presentados aquí por Frondizi. Todo esto lo conduce a la búsqueda de un fundamento objetivo de los valores y también, mediante éstos, de las valoraciones. Muy bien señala el filósofo que el status de valor de un objeto no puede estar en dependencia de las valoraciones, con toda la variabilidad que las caracteriza y que se pone de manifiesto en las discusiones axiológicas. Concordamos con él en que estas últimas puden basarse en cuestiones fácticas cuando existe un diferente grado de conocimiento del objeto, pero también en cuestiones puramente axiológicas.[23] En este último caso la discordancia en la valoración puede explicarse sólo recurriendo a la diferencia de necesidades, intereses y gustos.

Para Frondizi –y también para nosotros– las necesidades e intereses subjetivos tienen mucha mayor incidencia en las valoraciones que en los valores, en correspondencia con el carácter mayormente subjetivo de las primeras en comparación con los segundos. Por lo tanto, identificar valoración con valor significa subjetivizar a este último, con todas las consecuencias funestas que en el plano práctico ello implicaría.

Es cierto que en ocasiones Frondizi hace ciertas concesiones en la crítica al subjetivismo que, como veremos más adelante, se asocian a determinadas inconsecuencias de su propia doctrina. Por ejemplo, cuando el pensador argentino analiza críticamente la teoría del valor como placer, justifica esta concepción para lo que él denomina esfera sensible y, en particular, del gusto: comidas y bebidas. [131] Sin embargo, tampoco aquí parece ser justa esta comprensión de los valores. En primer lugar, porque el valor de un alimento no es el resultado directo de la percepción subjetiva (gustativa) del mismo, aunque indiscutiblemente el sabor (como fuente del gusto) forma parte de sus cualidades axiológicas; y en segundo lugar, porque el propio sabor está en dependencia de determinadas cualidades objetivas de la sustancia alimenticia, de su composición química. Por lo tanto, el gusto es, en este caso, factor determinante tal vez de la valoración, pero no del valor real del alimento. El hecho de que a un individuo pueda no gustarle un determinado plato, digamos, no significa que el mismo deje de ser valioso y tenga, por lo tanto, que desaparecer de la dieta de la comunidad.

Otras veces, por el contrario, da la impresión de que Frondizi absolutiza en su crítica la independencia del valor respecto a determinados factores humanos. Así, al analizar la interpretación del valor como interés, llega a admitir la existencia de valores ajenos a todo tipo de interés.[132-133] Pensamos que esto no es posible. No pueden existir valores desvinculados totalmente de los intereses. Es más, algo es valor sólo en la medida en que afecta positivamente los intereses de la sociedad y su desarrollo. Y esto no implica una subjetivización de los valores como piensa Frondizi. Lo que sucede es que el filósofo argentino no concibe la existencia objetiva de los intereses, los

identifica con su conscientización y no los ve como una correlación objetiva entre el sujeto y el objeto. Para él el interés surge sólo cuando éste es conscientizado. Claro, es necesario señalar que en el plano funcional de la conducta humana el interés actúa como tal luego de ser interiorizado; sin subjetivarse él no puede convertirse en fuerza motriz de la actividad ni en condicionante de la valoración. Pero no es su conscientización la que convierte en valor al objeto, de la misma forma que una valoración errada, que parta de una falsa toma de conciencia de los intereses, como producto, digamos, de la manipulación que de este proceso hace la propaganda, no quita ni agrega valor a ningún objeto en cuestión. Una cosa es el valor del objeto y otra distinta es su valoración subjetiva. El primero está determinado por el interés como relación objetiva, la segunda por el interés subjetivado, correcta o incorrectamente conscientizado. Pero además, si en el caso de la valoración cualquier interés puede condicionarla, no todo interés confiere valor a un objeto, sino sólo aquel que exprese la correlación objetiva entre el objeto y la *sociedad como sujeto.*

Más adelante nos referiremos al mecanismo por medio del cual los intereses de la sociedad condicionan al valor. Ahora sólo nos proponíamos subrayar estas inexactitudes en la crítica de Frondizi al subjetivismo, que no demeritan, por supuesto, el significado de la misma.

Como una variante de la tendencia subjetivista Frondizi analiza la llamada comprensión sociologista del valor. Según esta última, el surgimiento de los valores depende de su aprobación por la sociedad. Lo bueno, lo bello, lo útil o lo sagrado no radican en las cualidades que poseen los hechos o fenómenos, sino en la reacción de la comunidad. Lo mismo sucede con la tabla de valores. La educación consiste en ajustar la conducta y el pensamiento de las nuevas generaciones a esa tabla de valores socialmente aprobada. La legitimidad del valor no depende, por lo tanto, ni de Dios, ni de ninguna cualidad objetiva del fenómeno, ni del deseo de uno u otro individuo, sino del respaldo de la mayoría. En resumen, se trata de una especie de

subjetivismo colectivo, comunal o social con el que se pretende eliminar las limitaciones del subjetivismo individual.

Reconoce el filósofo argentino que el sociologismo acierta al considerar el valor como un fenómeno social, por lo que renuncia con ello a la explicación metaempírica del mismo. Además, valora altamente las investigaciones realizadas por algunos autores de estas tendencias sobre los valores en distintas comunidades y, particularmente, en sociedades primitivas.[124]

Al mismo tiempo, Frondizi realiza una crítica muy convincente a esta concepción, mostrando que, ciertamente, el sociologismo realizó aportes importantes a la explicación de por qué en una u otra comunidad se reconocen determinados valores, pero que esto no significa legitimizarlos. La explicación de las causas de las valoraciones no implica su justificación. Es evidente que casi todas las comunidades o pueblos a través de la historia se han equivocado en reiteradas ocasiones en la valoración del significado de uno u otro objeto o fenómeno. Si la justeza de las valoraciones dependiera exclusivamente de su aceptación por la comunidad, sería imposible calificar como equívoca cualquier valoración social, por muy fantástica o desajustada que nos parezca. Ni la inquisición, ni la esclavitud, ni la matanza nazi podrían ser moralmente repudiadas.[125-127]

Por otro lado, como bien señala el pensador argentino, esta concepción de los valores no permite resolver los conflictos surgidos por el choque entre los valores aceptados por sociedades distintas; no puede explicar las reformas morales o sociales que parten precisamente del rechazo a los valores vigentes; negaría cualquier acción encaminada a la superación de determinados prejuicios que, además, nunca serían entendidos como tales (es decir, como falsas valoraciones) mientras que éstas sean de aceptación colectiva. En fin, no tendría sentido ninguna acción renovadora ni cambio social.[128-130] No hay dudas de la certeza de la conclusión a la que arriba Frondizi cuando afirma que el sociologismo es una incitación al mantenimiento del *statu quo* y al conformismo.[128] El filósofo argentino se

percata del propósito ideológico de esta doctrina: la justificación de la realidad social existente.

Si en algún sentido la crítica de Frondizi al sociologismo no fue lo suficientemente profunda y completa se debió al no reconocimiento por parte de él de la existencia de regularidades universales en el desarrollo social. Así, al reconocer junto al sociologismo, la variabilidad de las valoraciones de una sociedad a otra,[125] Frondizi ignora por completo los aspectos comunes que se repiten con una u otra tonalidad en las distintas comunidades y que son expresión y resultado de la acción de regularidades históricas en el desarrollo de los pueblos. Esto es tan importante como el reconocimiento de la diversidad y de ello, sin embargo, aquí no se habla.

Esto constituye una limitación lógica allí donde no se parta de la aceptación de la existencia de un fundamento objetivo en el movimiento histórico de los pueblos. En distintos lugares de su obra –incluidas éstas páginas dedicadas al análisis del sociologismo– Frondizi da muestras de esta carencia. Por ejemplo, en lugar de buscar el basamento objetivo y material para los cambios que se producen en los criterios de moral, explica éstos exclusivamente por el descubrimiento de los errores empíricos y morales en que se incurrían.[128-129] Así es explicada la defensa moral –que llegó a ser armada– de la esclavitud en el sur de los Estados Unidos. Aunque reconoce la influencia de factores económicos y de otra índole, caracteriza este tipo de valoración de la esclavitud fundamentalmente como resultado de un error empírico: se pensaba que los negros eran realmente seres inferiores[128]. Es evidente que aquí Frondizi toma por causa (fundamental) algo que más bien es una consecuencia. Es indiscutible que se trata de una valoración inadecuada, asociada a una forma errada de pensar, pero las razones económicas no fueron simplemente otras que influyeron, sino el fundamento de esa valoración y de esa manera de pensar. La esclavitud fue una etapa histórica socialmente condicionada y, hasta cierto punto, lógica en el desarrollo de esa nación y no es de extrañar que los criterios morales estuviesen en esta época en resonancia con la situación económico-social. Desde luego que hoy, desde

nuestra época y desde nuestra moral, nos resulta fácil percibir los "errores" morales de aquel momento, pero aquella moral (si no tomamos en cuenta sus diversos matices asociados a las particularidades de cada grupo étnico, a sus tradiciones, costumbres, creencias religiosas, etc.), era la única factible para las condiciones sociales de su época. Sólo cuando la necesidad histórica empuja hacia nuevas transformaciones sociales, la vieja moral se resiente y comienza a chocar con los nuevos criterios que acompañan al progreso social.

Muy sólida es también la crítica que realiza Frondizi al objetivismo axiológico, representado, fundamentalmente, por Scheler y Hartmann. En este sentido condena sobre todo el carácter abstracto, unilateral y ahistórico de esta doctrina. Muy acertadamente señala que los valores que en esta concepción son comprendidos como *a priori*, en realidad son extraídos de la propia experiencia de estos filósofos y convertidos después, como por arte de magia, en esencias ideales inmutables.[28,138] Al transformar a los valores en entes absolutos, los autores de esta concepción pretenden quedarse al resguardo de críticas y posibles desmentidos de la realidad.[28]

Específicamente en el análisis de la concepción de Scheler, Frondizi capta la contradicción entre la opinión de aquél acerca del carácter inmutablemente objetivo de los valores y los criterios de jerarquía que él mismo ofrece. Uno de estos criterios es la profundidad de la satisfacción. Ciertamente, si un mismo valor provoca reacciones distintas en distintos sujetos y, por lo tanto, genera diferentes grados de satisfacción, ¿cómo tomar la profundidad de la satisfacción como criterio de una jerarquía inmutable e igual para todos?[30] Algo semejante ocurre con los criterios de la extensión (durabilidad) y de la divisibilidad. Si todos los valores son eternos, atemporales e inespaciales, ¿cómo hablar de su duración o de su posibilidad de dividirse en calidad de índices de jerarquía?[30-31]

Podemos notar la forma certera con que Frondizi revela las insuficiencias lógicas del objetivismo. Además, de su análisis se desprende que la concepción ahistórica de los valores, tanto en Scheler como en Hartmann, está "dotada" de la peor de las

contradicciones, la contradicción con la realidad. Esto nos permite asumir como propios casi todos los elementos contenidos en esta crítica.

A nuestro juicio, la limitación fundamental que tiene aquí el pensador argentino radica en extraer de esta crítica la conclusión de la inconsistencia de toda comprensión de los valores como fenómenos objetivos. Con la refutación del objetivismo de Scheler y Hartmann, Frondizi cree haber echado abajo la tesis en general de la objetividad de los valores. Pero éstos pueden ser comprendidos como existentes objetivamente, aun cuando no se sitúen en el mundo ideal descrito por los filósofos alemanes. A esto nos referiremos con más detalle en lo adelante; por lo pronto nos interesa sólo constatar esta limitación.

Como hemos podido apreciar, tanto el objetivismo como el subjetivismo (incluida su versión sociológica) se someten a una crítica minuciosa, sólida y esencialmente justa por parte de Frondizi en distintos momentos de su obra. A su juicio, ambos son unilaterales, toman un solo aspecto en consideración, reducen el todo a uno de sus componentes. De ahí su inconformidad con la solución que ofrecen una y otra tendencia a la problemática axiológica. Esto lo obliga a buscar una tercera línea para la comprensión de la naturaleza de los valores.

2. SURGIMIENTO DEL VALOR EN LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO

Esta nueva vía, en opinión de Frondizi, tiene que partir de la experiencia y no contraponerse a ella,[34] no perderse en la nebulosa mística de las esencias ideales, ni ocultarse tras la ambigüedad de los disímiles deseos y preferencias del mundo interior del sujeto. ¿Tienen los valores necesariamente que ser objetivos o subjetivos?,[33] se cuestiona. Y al responder esta interrogante realiza la siguiente reflexión: la naturaleza del valor ha de descubrirse en la relación real entre el sujeto y el objeto, es el resultado de una relación o tensión entre ellos y presenta una cara objetiva y otra subjetiva.[33] En consideración del filósofo argentino el valor no puede existir sin un sujeto que valora, pero tampoco sin el objeto valorado ni sin la activi-

dad misma de valorar.[35] Estos son precisamente, según él, los tres componentes del valor: el sujeto, el objeto y la valoración.

Nos parece muy acertada la pretensión del autor de buscar la explicación de la esencia del valor en la relación sujeto-objeto. Este hecho lo pone ya muy por encima de las concepciones objetivistas y subjetivistas que él critica. Realmente el valor surge en esa relación. No puede hablarse de valores sin tener en cuenta las propiedades objetivas de los fenómenos que lo hacen significativo para el hombre y la sociedad. Pero tampoco tendría sentido concebir al valor sin vínculo alguno con la sociedad y los hombres concretos. Por otra parte, Frondizi no concibe esa relación como pasiva, sino condicionada por la actividad del sujeto. Hasta aquí ha seguido Frondizi un camino indiscutiblemente correcto. Sin embargo, de ello extrae la conclusión de que el valor es una cualidad objetivo-subjetiva. Parecería que esta conclusión es el resultado inevitable de una deducción que parta de las premisas antes expuestas; pero en realidad no es así. Pasemos a explicar por qué.

Como es conocido, en la relación sujeto-objeto pueden distinguirse, cuando menos, dos aspectos o lados íntimamente vinculados entre sí: el aspecto práctico y el aspecto gnoseológico. Independientemente de la estrecha conexión entre estos dos aspectos, ninguno de ellos puede reducirse al otro, si bien es cierto que el práctico constituye el fundamento del gnoseológico. Cuando Frondizi se refiere al surgimiento del valor en la relación sujeto-objeto, toma en cuenta de esta relación sólo el aspecto gnoseológico. "Un sujeto valorando un objeto valioso será, por consiguiente, el punto de partida del análisis"[35] –señala. Esto le hace afirmar el carácter derivado que en cierto sentido tiene el valor en relación a su reflejo valorativo. El surgimiento del valor presupone como condición la presencia de un sujeto que lo valore, es decir, que, en última instancia, la valoración posee un carácter primario en relación al valor; algo es valor en la medida en que se percibe o valora como tal.[75] Esto provoca que Frondizi, aún sin desearlo, adopte una posición cercana al subjetivismo en su comprensión de los valores. Aunque en reiteradas ocasiones afirma que los

valores no se reducen al placer, al deseo o al interés, de hecho no puede evitar cierta relación de dependencia, al partir de la valoración para explicar el valor.

Es cierto que todo valor presupone la existencia de un sujeto para el cual el objeto vale. Pero este sujeto es, en cierto sentido, creado por el propio valor. No hay valores porque haya valoración, sino más bien a la inversa: hay valoración porque hay valores. De la misma forma en que la producción hace surgir al consumidor, la creación de valores mediante la actividad práctica origina la capacidad subjetiva de valorar, aunque da la impresión de que algo es valioso porque así se valora, como también da la impresión de que algo se produce porque se consume. La sensibilidad estética, pongamos por caso, se ha desarrollado históricamente en estrecha unidad con el surgimiento y desarrollo de los valores estéticos, es decir, ha sido más bien secundaria y no primaria en relación a estos últimos.

A pesar de que Frondizi llega al concepto de "actividad", esa actividad es eminentemente subjetiva, es la actividad de valorar. Y no debe ser la actividad valorativa el punto de partida del análisis de los valores, sino la actividad práctica creadora de los mismos. Frondizi no llega a captar la diferencia entre el proceso de surgimiento del valor y el proceso de su reflejo valorativo. Ve a ambos como la misma cosa y esto no le permite remontarse de una manera eficaz por encima del subjetivismo. Con ello pone en evidencia –también aquí– el no reconocimiento de la objetividad social y su forma fundamental de expresión: la actividad práctica.

La comprensión cabal de la naturaleza de los valores está asociada a la necesaria distinción entre los aspectos práctico y gnoseológico de la relación sujeto-objeto. Es en la relación práctica (y no en la gnoseológica) donde nacen los valores; y ésta es la única forma posible de explicarlos sin hacer concesiones al subjetivismo. Es precisamente mediante su actividad práctica que el hombre logra que los objetos y fenómenos de la realidad adquieran una determinada significación para él y se

conviertan en valores. La objetividad de la propia práctica condiciona el carácter también objetivo de los valores.[2]

Pudiera dudarse de la existencia de tal distinción entre los aspectos práctico y gnoseológico si se habla de un sujeto abstracto general y un objeto abstracto general, pero no si tomamos en cuenta el sujeto y el objeto concreto. Por supuesto que en un plano teórico abstracto general, el mismo sujeto que conoce es el que actúa prácticamente. Pero el sujeto concreto que conoce no necesariamente (y no siempre, ni mucho menos) coincide con el sujeto concreto que actúa. No es lo mismo el proceso de producción de la máquina de vapor (aspectos práctico de la relación sujeto-objeto) que el proceso de descubrimiento de las leyes termodinámicas que la explican (aspecto gnoseológico de la relación sujeto-objeto). Incluso la producción de la máquina de vapor antecedió históricamente a la formulación de algunas de estas leyes. Ello provocó que muchos se cuestionaran la influencia real de la ciencia en la construcción de la máquina de vapor, como es el caso de R. S. Meikleham, quien en 1824 afirmaba: "La máquina de vapor fue creada, mejorada y perfeccionada por obra de los mecánicos prácticos y solamente gracias a ellos".[3] Este es un ejemplo que habla por sí solo de la independencia relativa de los aspectos práctico y cognoscitivo de la relación sujeto-objeto. Por ello es posible y necesario diferenciar estos aspectos para explicar los valores y su relación con la valoración. En la relación práctica

2 La objetividad de los valores no debe ser entendida en el sentido de exclusión absoluta de la participación de la subjetividad humana en su creación. De hecho, el hombre, al transformar la realidad, lo hace conscientemente, crea los valores impulsado por su subjetividad. Pero el carácter valioso o no del resultado de la creación humana depende no de las aspiraciones subjetivas de su creador, sino de la significación real de ese resultado para la sociedad, significación que puede incluso no coincidir con aquellos fines que guiaron su surgimiento. Los valores, al igual que cualquier otra forma de objetividad social, presuponen la participación activa y consciente del sujeto, pero al mismo tiempo lo trascienden. Lo subjetivo actúa aquí como condición y momento de lo objetivo.

3 Tomado de: John D.Bernal : *Historia social de la ciencia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986, tomo 1, p. 444.

los valores surgen (de ahí que su surgimiento sea objetivo y por lo tanto también su naturaleza); en la relación gnoselógica los valores se reflejan, y es en esta relación que aparece la valoración, que, como todo reflejo, depende de lo reflejado (mientras que lo reflejado –el valor– no depende de su reflejo –la valoración).

Por supuesto, esto no significa que el valor no guarde relación alguna con las necesidades e intereses de los hombres. Para convertirse en significativos y valiosos los objetos tienen que vincularse con la satisfacción de las necesidades y la realización de los intereses. Pero éstos, a su vez, no son las necesidades e intereses de un individuo aislado o de un grupo social determinado, sino las de la sociedad en su conjunto, las de su desarrollo y progreso. Los valores son, por tanto, expresión de las tendencias objetivas reales del desarrollo progresivo de la sociedad y, como tales, son primarios y determinantes en la formación de la capacidad valorativa de los hombres.

Ello no significa que todos los individuos perciban de igual forma los valores socialmente objetivos. La representación que sobre los valores poseen los hombres depende de la situación específica que cada uno de ellos ocupe en el sistema social y, por tanto, de las necesidades e intereses que le son propios y que pueden, además, coincidir o no con los de la sociedad. Es necesario diferenciar los valores objetivos reales de la imagen que sobre éstos poseen los hombres como resultado de su conciencia valorativa.

La subordinación del valor a la valoración, consciente o inconscientemente planteada por Frondizi, lo conduce al error de identificar estos fenómenos entre sí, así como los factores que los condicionan. En varias ocasiones nos encontramos con una cuidadosa descripción de aspectos, facetas y condicionantes de la valoración que son, sin embargo, trasladados automáticamente al valor.[36-39]

Una de las razones fundamentales que conduce a Frondizi a hacer depender el valor del sujeto valorante es su opinión de que, de lo contrario, habría que entenderlo como una esencia ideal eterna e inmutable al estilo del objetivismo clásico de

Scheler y Hartmann.[42] Pero, ¿por qué no suponer la existencia social objetiva de los valores?; ¿por qué no pensarlos como insertados en la realidad social y, por lo tanto, dinámicos y cambiantes como ella? Para el filósofo argentino la única posibilidad de una comprensión objetivista del valor es la representada por el idealismo objetivo y de ahí su acercamiento involuntario al polo opuesto: el idealismo subjetivo. Por eso, en el despliegue de su concepción, esta situación lo lleva a superar sólo el objetivismo clásico, pero no el subjetivismo, a pesar de la intención declarada de superar ambos extremos.

3. DEPENDENCIA DE LOS VALORES EN RELACIÓN A LAS CUALIDADES NATURALES

Para tratar de evadir las consecuencias subjetivistas de su doctrina Frondizi hace mucho hincapié en el vínculo de los valores con las propiedades naturales objetivas de los fenómenos. Según su opinión los valores constituyen propiedades o cualidades de los objetos que, sin embargo, se diferencian de las llamadas cualidades primarias y secundarias de los mismos (nomenclatura que Frondizi utiliza siguiendo a Locke) debido a que aquéllas no pertenecen al ser del objeto. Tanto las cualidades primarias (fundamentales para la existencia del objeto), como las secundarias o sensibles (color, olor, sabor, etc.) pertenecen al ser del objeto, puesto que no hay objeto que no las posea. Sin embargo, la elegancia, la utilidad o la belleza "no forman parte necesariamente del objeto pues pueden existir cosas que no tengan tales valores".[5]

Tampoco está de acuerdo el pensador argentino con considerar a los valores como cualidades terciarias, porque ello implicaría utilizar el mismo principio o criterio de división. Prefiere llamarlas "cualidades irreales" (aunque aclara que no son ideales), basado en que no agregan realidad o ser a los objetos, sino tan sólo valer. En todo caso se trata de una cualidad *sui generis* que poseen ciertos objetos llamados bienes.[5]

Y no obstante esta irreductibilidad de los valores con respecto a las propiedades naturales (primarias y secundarias) de los objetos, Frondizi deja bien establecida la dependencia de

aquéllos en relación a éstas, al afirmar que a pesar de no ser una propiedad natural, el valor depende únicamente de las propiedades naturales.[50]

Tratando de evitar el subjetivismo, se traslada casi integralmente Frondizi al plano del objeto y sus propiedades, dando la impresión incluso de que abandona, en determinados pasajes de su obra, todo intento de hacer depender el valor de los intereses del sujeto, como cuando señala que no son los intereses los que confieren valor al objeto, sino, más bien, a la inversa: son las cualidades del objeto las que convierten en buenos o malos a nuestros intereses.[133]

Analicemos un poco más minuciosamente estas ideas de Frondizi. No nos detendremos a enjuiciar la justeza de la utilización de los términos "cualidades primarias" y "cualidades secundarias". Lo más importante es que Frondizi distingue al valor de las propiedades naturales de los objetos y esto es, indiscutiblemente, una idea acertada. Sin embargo yerra cuando califica a esta cualidad *sui generis* que es el valor como irreal, aunque no ideal, como él mismo aclara. Si no es real y tampoco ideal, entonces, ¿qué es el valor? Frondizi tiene un concepto muy estrecho de lo que es la realidad, reduciéndola al objeto y al conjunto de propiedades naturales que conforman su ser. El valor sí pertenece a la realidad, sólo que a una realidad relativamente distinta a la realidad natural, pertenece a la realidad social. Aunque Frondizi estuvo a punto de llegar a esta conclusión, lastimosamente no logró alcanzarla. De haberlo conseguido, le hubiese ayudado a solucionar muchos problemas que su propio pensamiento axiológico le plantea. En lugar de oponerle al concepto "natural" el de "social", le opuso el de "irreal" y esto lo llevó por un camino errado en el posterior análisis de esta problemática. Y una vez más la causa de tal confusión es la ausencia de la categoría de práctica sociohistórica en el pensamiento filosófico de Frondizi. Es precisamente la práctica la responsable de la adquisición por parte de los objetos y fenómenos de la realidad de un nuevo tipo de cualidad o propiedad –el valor–, en correspondencia con el nuevo ser que ellos adoptan cuando son incluidos en el sistema de relaciones sociales: su

ser social. En varias de sus obras C. Marx destacó el significado del proceso de socialización de los objetos naturales en la misma medida en que se objetiva en ellos la esencia de la naturaleza humana. Tal proceso ocurre fundamentalmente en la actividad productiva del hombre, como resultado de la cual se revelan en los objetos las propiedades significativas o valiosas para la satisfacción de las necesidades del hombre.

Concordamos con Frondizi en su opinión de que a pesar de que el valor no se reduce al ser natural de los objetos, depende de éste, ya que las propiedades objetivas de los fenómenos condicionan el valor del mismo. Sin embargo, resulta demasiado categórica su afirmación (parafraseando a Moore) de que los valores dependen únicamente de las propiedades naturales. Es cierto que estas últimas constituyen una premisa, a veces indispensable, para la formación de un valor; los ejemplos que con este propósito trae Frondizi son elocuentes.[50] Pero el papel verdaderamente determinante en este proceso no lo desempeña el ser natural de los objetos, sino la actividad práctica del hombre. Una máquina que no se use pierde su valor para la sociedad aunque mantenga intactas sus propiedades naturales. Y a la inversa, un objeto que desde tiempos remotos posee el mismo ser natural se convierte en valioso sólo cuando comienza a ser utilizado prácticamente. A pesar de la importancia de las propiedades naturales de los objetos y fenómenos, es su inclusión en el sistema de la actividad práctica humana lo que le confiere valor.

Por esta razón, cuando Frondizi afirma que son sus propias cualidades, y no los intereses humanos, las que otorgan valor al objeto, a pesar de tender a evitar el subjetivismo, hace menos convincente su concepción. Se trata de que aquí abandona un poco la relación sujeto-objeto (momento meritorio de su doctrina) y pasa a explicar el valor reduciendo prácticamente su fuente al objeto. Está claro que no todo interés otorga valor al objeto. Pero ello no significa que el valor sea ajeno en general a todo tipo de interés. El valor está condicionado por los intereses de la sociedad y su desarrollo. Para que un objeto se convierta en valor tienen que estar presentes determinadas

propiedades objetivas del objeto, como afirma Frondizi, pero tiene que estar presente el interés hacia dicho objeto y, más que todo, tiene que estar presente el proceso de la actividad práctico-histórica que expresa el interés de la sociedad y adecua el interés del sujeto a las propiedades objetivas del objeto. Es cierto que Frondizi habla de que las propiedades del objeto forman el interés del sujeto, pero a la interrogante de ¿cómo lo forman?, no ofrece respuesta alguna.

4. CONCEPTO DE "DESEABLE" O "PREFERIBLE"

Con el objetivo de argumentar más su opinión, según la cual los valores no pueden reducirse exclusivamente a lo deseado, es decir, al elemento subjetivo, Frondizi introduce el concepto de "deseable" o "preferible". Señala que algunos objetos poseen valor por ser deseados, mientras que otros deben su valor a que son deseables, es decir, merecedores de ser deseados. En su criterio, la distinción entre "deseado" y "deseable" es fundamental para percibir la doble cara del valor.[92]

Ahondando más en el contenido de este concepto señala el pensador latinoamericano que la deseabilidad de un acto no puede reducirse al deseo de la persona, sino que es "el resultado del análisis de la totalidad de la situación, de las condiciones objetivas del acto y de los valores en conflicto".[93]

Un poco más adelante Frondizi vuelve a tratar el tema de la deseabilidad, intentando incorporar nuevos argumentos a su concepción. Plantea que el valor tiene el doble carácter de estar inmerso en la realidad empírica y no agotarse en ella, presentarse como bienes u objetos valiosos y además como objetos deseables dignos de ser creados aun cuando todavía no existan. Esta segunda cara del valor –su deseabilidad– le permite servir de guía a nuestros deseos e inspira la creación de nuevos valores.[116]

Es indiscutiblemente positivo el hecho de que Frondizi abra las puertas a la creación de nuevos valores y que comprenda que el mundo valorativo del hombre es cambiante y dinámico. Pero para ello apela a la distinción entre valores-deseados (bienes) y valores-deseables.

En cuanto al primer criterio –deseado–, éste tiene la desventaja de que se hace depender el valor de los irregulares deseos de los hombres. Estos pueden desear cosas contrarias y Frondizi no aclara a cual de los deseos darle preferencia en la determinación del valor; significa entonces que el valor se subjetiviza y relativiza.

En lo que se refiere al segundo criterio –deseable–, hay que preguntarse: ¿deseable por quién?, ¿qué puede considerarse una cosa deseable?, ¿qué propiedades naturales debe poseer? Indiscutiblemente, tal y como puede verse en los ejemplos que Frondizi trae a colación,[92-93] preferible o deseable son términos con los cuales él trata de resaltar el aspecto objetivo de la relación sujeto-objeto, de la que surge el valor. Los ejemplos son, ciertamente, válidos. Pero hay varias cosas que no se resuelven: ¿cuáles objetos son valiosos porque se les desea y cuáles porque son deseables? No todo lo deseado es deseable, ni todo lo deseable es deseado. ¿Cómo resolver el conflicto? Dice Frondizi que la conclusión debe ser el resultado de un análisis de la totalidad de la situación, de las condiciones objetivas del acto y de los valores en conflicto. Pero olvida aquí Frondizi que esta conclusión la extrae un hombre que posee sus propias preferencias y a través del prisma de ellas. ¿Cómo saber si esas preferencias son las correctas? Por el análisis objetivo, nos dirá Frondizi. ¿Y cómo saber que el análisis es objetivo?

Pero, además, si es el hombre mismo el que determina la deseabilidad, esto él lo hace porque supone valioso al objeto y, por lo tanto, lo desea. Entonces este segundo caso de valor se reduce al primero, la deseabilidad se limita a lo deseado. No se trata –en el ejemplo que sitúa Frondizi [116]– de que un diabético desee comer golosinas y no las come porque sabe que eso no es deseable. Se trata de que el deseo de mantener la salud es más fuerte que el deseo de comer golosinas y, por eso, no lo hace. Se trata simplemente del choque antitético de dos deseos y ello no demuestra aún la llamada deseabilidad objetiva. Sigue sin encontrar Frondizi un criterio objetivo que demuestre la existencia de deseabilidad en un objeto determinado. Sin recurrir a la práctica (y Frondizi no recurre a ella) como criterio

objetivo y superior de lo valioso se caerá constantemente en un círculo vicioso. Una y otra vez se volverá al sujeto como criterio último y esto no permitirá trascender la concepción subjetivista, a pesar de los esfuerzos muy loables que hace el pensador argentino por dar solución al problema.

Analicemos un último ejemplo de su intento infructuoso por salvar el carácter objetivo de la "deseabilidad". En otro momento de su obra Frondizi señala que la deseabilidad es una cualidad objetiva, pero se percata de que no es totalmente independiente de la reacción del sujeto y de la situación en que se da la relación sujeto-objeto. Se trata, según él, de una objetividad situacional que se me impone a mí como sujeto. Para saber que un objeto es valioso debo poner atención en el modo en que me obliga a tratarlo.[65-66] "La justicia de un acto me impone respeto, la heroicidad admiración, la generosidad me conmueve, lo bello me atrae y lo asqueroso me repugna".[66]

Como se ve Frondizi califica aquí la deseabilidad como cualidad objetiva, aunque considera que no es totalmente independiente de la reacción del sujeto y de la situación de la relación sujeto-objeto. La situación de la relación sujeto-objeto realmente no tiene por qué afectar la objetividad (a no ser que dentro de esa situación se incluyan elementos subjetivos, personales), pero la reacción del sujeto, reacción basada en la valoración, sí afecta la objetividad de la cualidad dada. Para fundamentar la objetividad de la deseabilidad Frondizi tendría que no hacerla depender del deseo, de la reacción o de la valoración. Tal y como él la describe, esta propiedad no llega a ser objetiva, sino, a lo sumo, sólo semiobjetiva. Califica el filósofo argentino esta objetividad como situacional. Con ello reconoce en parte que no se trata de una objetividad pura. Pero de todas formas cae en el subjetivismo. El criterio de deseabilidad se reduce a *mi* respeto, *mi* admiración, *mi* atracción, *mi* repugnancia, a la acción de conmover*me*. ¿Y qué pasa cuando las reacciones son diferentes como muy frecuentemente ocurre en los juicios valorativos? Frondizi intenta restarle importancia a esta interrogante, planteando que se trata de una ilusión axiológica (en el mismo sentido en que se habla de la ilusión

óptica) y que en fin de cuentas la discrepancia no es tan grande.[66] Es evidente que para nada toma en cuenta aquí las diferencias reales entre los intereses de los hombres, grupos, clases y naciones que condicionan valoraciones y reacciones, incluso, diametralmente opuestas.

5. CONCEPTO DE "SITUACIÓN"

El concepto de "situación", con el que ya nos hemos encontrado al reproducir las ideas fundamentales de Frondizi desempeña un papel de gran importancia en todo su pensamiento axiológico. La situación, según su opinión, caracteriza tanto a la relación sujeto-objeto, como al valor que en esta relación surge. "Lo que es bueno en una situación determinada puede ser malo en otra".[75]

Dentro de la situación que condiciona el valor, Frondizi incluye en calidad de elementos *el ambiente físico* (la temperatura, presión, clima y demás condiciones físicas), *el ambiente cultural* (dado por los resultados de la creación humana), *el medio social* (sistema de creencias, convenciones, supuestos, prejuicios, actitudes y comportamientos predominantes en una comunidad particular, así como las estructuras políticas, sociales, económicas, con sus recíprocas interrelaciones e influencias), *el conjunto de necesidades, espectativas, aspiraciones, y posibilidades de cumplirlas* (que son, a su vez cambiantes y dinámicas) y *el factor tempo-espacial* (el hecho de que la relación sujeto-objeto se establezca en un lugar y en un momento determinado). Son éstos los factores fundamentales, aunque no los únicos –como el propio Frondizi señala–, que integran la situación.

La situación, según el filósofo argentino, puede hacer cambiar los propios intereses humanos [144] y es ella misma dinámica, contribuyendo a la inestabilidad de los valores.[146-147] El cambio de la situación puede ser resultado de tres motivos: por la dinámica propia de la situación, por la influencia de nuevos objetos valiosos y debido a la acción del sujeto.[147]

Esta idea de Frondizi del vínculo del valor con la situación en que éste actúa es, a nuestro juicio, uno de los momentos más

positivos de su sistema axiológico. Con este concepto el filósofo argentino centra su atención en uno de los rasgos esenciales de los valores: su carácter histórico-concreto. Realmente los valores cambian y fluctúan en dependencia de las condiciones histórico-sociales y también, incluso, de las condiciones físicas que caracterizan a una época o lugar dado. Los valores se vinculan a las demandas objetivas del desarrollo social y estas demandas dependen de la situación concreta en que se encuentra la sociedad dada. Tal punto de vista permite rechazar todo intento de convertir a los valores en entes universales abstractos e inmutables, así como la pretensión, frecuentemente observada a través de la historia, de imponer los valores inherentes a determinadas culturas particulares a otras culturas supuestamente menos fuertes.

Con respecto a los elementos que Frondizi incluye dentro de la situación, debe decirse que indiscutiblemente él ha contemplado entre ellos a los fundamentales, a pesar de que en determinados casos éstos se entrecruzan: es evidente que los resultados de la creación humana (incluidos por Frondizi dentro del *ambiente cultural)* forman parte del *medio social,* que él distingue como otro elemento de la situación; el factor tempo-espacial no puede ser por sí mismo un elemento más con independencia del medio natural y social, en el cual este factor se proyecta (el espacio y el tiempo no son meras abstracciones, sino que existen sólo a través de los procesos reales de la naturaleza y la sociedad). Lo mismo puede señalarse al analizar los motivos de cambio de la situación que Frondizi sugiere (dinámica propia de la situación, influencia de nuevos objetos valiosos, acción del sujeto). Si excluimos aquí algunos cambios físicos producidos de manera natural, los tres motivos pueden integrarse bajo el concepto de actividad práctica, que es precisamente la que dinamiza la situación, crea nuevos objetos valiosos y expresa la relación activa del sujeto ante la realidad. De todas formas es realmente positivo tener en cuenta ese conjunto de factores como condicionantes del carácter dinámico y cambiante tanto de la situación, como de los valores mismos. Con esto Frondizi pone de manifiesto que su interpretación de la

naturaleza de los valores intenta reproducir teóricamente toda la complejidad real que los caracteriza, así como su dependencia de los más disímiles factores de naturaleza social y natural, objetiva y subjetiva.

Sin embargo, al analizar los factores que influyen sobre la situación, que a la vez determina la presencia de unos u otros valores, Frondizi pone en evidencia una especie de concepción pluralista que tiende a poner en un mismo plano a factores de distinta índole. Es cierto que hay algunos intentos, por su parte, de tener en cuenta determinada prioridad de unos factores sobre otros, como cuando afirma, al analizar a las necesidades como elemento de la situación, que "hay necesidades básicas que debemos atender antes de estar en condiciones de que surjan otras habitualmente más elevadas. Por ejemplo, un país debe alcanzar un mínimo nivel económico-social antes de que surja la necesidad de la filosofía".[76-77] Pero ello no quiere decir que en general la concepción de Frondizi se caracterice por el reconocimiento del papel que desempeña la base económica (y los valores vinculados a ella) en el proceso de desarrollo histórico. Antes bien, critica esta posición catalogándola de reducción economicista: "Un error frecuente –escribe– es intentar reducir el complejo de factores interrelacionados a un solo tipo, como ocurre con la explicación económica de la historia. La influencia del factor económico es innegable, pero él depende del tecnológico, éste del científico y los tres están unidos a creencias de distinta índole".[145]

La aceptación del papel determinante del elemento económico no está reñida –como Frondizi presupone– con el reconocimiento de otros factores en la situación que condiciona a los valores. De hecho estos factores pueden incluso pasar a un primer plano bajo ciertas condiciones históricas y convertirse en el condicionante fundamental de los acontecimientos sociales. Pero es indudable que quien, en última instancia, determina la línea magistral del desarrollo histórico es el proceso de producción y reproducción de la vida real. Es él el principal responsable del tránsito de la humanidad desde la época de las cavernas hasta la contemporaneidad. Esto es necesario reconocerlo al

evaluar el papel del factor económico dentro de los elementos que conforman la situación.

Tampoco es acertado poner en un mismo plano a factores de índole individual y social. En varias ocasiones, al hacer referencia al concepto de situación, Frondizi incluye en ella elementos y circunstancias individuales, sin hacer mención a su carácter secundario y derivado.[44] Ello también pone de manifiesto ese carácter pluralista de su concepción axiológica, al que ya habíamos hecho referencia.

Por esta razón, a pesar de todo lo meritorio que representa el esfuerzo de Frondizi por analizar el carácter histórico cambiante de los valores en dependencia de las circunstancias concretas, en contraposición a la concepción abstracta y ahistórica de los mismos, este enfoque tiende a llevarlo a una posición diametralmente opuesta y también errónea. La inclusión dentro de la "situación" de algunos elementos secundarios (a los que se le conceden igual rango de importancia) y la individualización (frecuentemente observable en sus escritos) de los criterios de valor conducen al extremo opuesto del representado por el absolutismo objetivista, conduce al relativismo, a la negación de los valores generales, a la imposibilidad de concebir la verdad objetiva en la valoración. Por eso, sin rebajar la importancia real de la dimención valorativa de la personalidad, es necesario referir los valores ante todo a la sociedad y su desarrollo y no sólo a los individuos aislados. Un objeto puede ser negativamente significativo para un individuo o para un grupo y, sin embargo, ser un valor para la sociedad y su desarrollo. Según Frondizi, en tal caso tendríamos que decir: es valor en tal situación y para tal individuo. Pero por este camino llegaríamos a la misma postura que Frondizi le critica al subjetivismo: haríamos depender los valores de las diferencias individuales y no tendría sentido, digamos, el enjuiciamiento crítico de determinadas conductas "amorales", ya que éstas se avendrían a la "situación" concreta de quien las mantiene por coincidir con sus intereses y deseos. No hay dudas, tales actos como matar, robar, etc., habría que calificarlos como valores, por supuesto, teniendo en cuenta la

"situación" en que se realizan, aunque esta "situación" será tal, que siempre las justificará como valores.

Claro, nada de esto lo dice Frondizi; pero a ello conduce una concepción que no le de prioridad a los factores sociales, básicos y objetivos por encima de los individuales, superestructurales y subjetivos. De ahí que, partiendo de una concepción pluralista, caigamos necesariamente en un "callejón sin salidas" que no puede representar una alternativa científica a la comprensión abstracta y ahistórica de los valores.

6. NEGACIÓN DE LOS VALORES GENERALES

Esta tendencia, presente en Frondizi, a absolutizar lo situacional, lo particular y lo distinto en cada situación concreta se expresa en la negación de la existencia real de valores generales. Para Frondizi los valores generales sólo existen en el pensamiento, en forma de conceptos, mientras que en la realidad sólo nos encontramos con valores particulares o específicos. "Por más que me esfuerce –escribe– (...)no hallo por ninguna parte el valor *in genere* (valor general - J.R.F.). Tengo que acudir a un congreso de filosofía o consultar libros que traten estos temas para encontrarme con *el* valor".[49] Y más adelante: "...el valor *in genere* no es un valor sino un concepto: es lo que tienen de común los valores específicos".[49]

Muestra aquí Frondizi cierta incomprensión de la dialéctica de lo general y lo particualar, se queda en los marcos del nominalismo tradicional, para el cual lo general sólo puede existir en el pensamiento en forma de conceptos. De ahí que no conciba la existencia en la realidad de los valores generales. Ciertamente, en la realidad sólo hallaremos valores concretos: un cuadro bello, un instrumento útil, una actitud honesta, etc. Pero esto no significa que la belleza, la honestidad y la utilidad no posean existencia real. No debe confundirse lo concreto con lo específico, lo singular o lo distinto. Lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones y lo general es, cuando menos, una de esas determinaciones, si no la fundamental. Lo general tiene existencia real a través de lo particular y lo singular. De ahí que los valores generales existan no sólo en el pensamiento

en forma de conceptos, sino también en la propia realidad objetiva. Los conceptos valorativos generales como la belleza, la utilidad y la honestidad reflejan esos mismos valores generales existentes a través de los fenómenos bellos, útiles y honestos de la realidad.

Para Frondizi, reconocer la existencia real de valores generales significa convertir a éstos en entes inmutables, en esencias eternas e ideales al estilo de las ideas platónicas. Como vemos, Frondizi no va mucho más allá de los argumentos que abierta o solapadamente esgrimía el nominalismo en su lucha contra el realismo y que, en su época, tuvieron un carácter manifiestamente progresista. Sin embargo, ya hoy ésta no puede ser una salida satisfactoria al problema de la interrelación entre los valores generales y los valores particulares o valores-bienes (específicos).

Por supuesto, esta idea de Frondizi no es ningún absurdo, sino que posee sus fundamentos objetivos, consistentes, en primer lugar, en que los valores generales tienden a tener un contenido mucho más estable que los valores específicos y, en segundo lugar, en que en realidad frecuentemente se confunde el valor general con su concepto.

Veamos esto de manera más ilustrada. Es evidente que la discrepancia entre los hombres en cuanto al reconocimiento de los valores se manifiesta sobre todo en el caso de los valores-bienes y no tanto en los valores generales. Pocos discutirán con la idea de que la belleza, la bondad, la honestidad, la humildad, la verdad, el progreso, etc., son valores. Sin embargo la polémica comenzará cuando se trate de enjuiciar un objeto, proceso o fenómeno como bello, útil, bueno, honesto, humilde, verdadero o progresista. ¿Por qué sucede esto? Sin dudas posee sus raíces históricas.

Desde tiempos remotos existen y se utilizan los mismos conceptos valorativos. Recordemos, pongamos por caso, el lugar que le asignaba ya Platón a la idea del bien en su mundo de las ideas. Lo mismo sucede con otros conceptos que han trascendido las distintas épocas históricas y se siguen utilizando hoy para designar los valores generales. Este hecho está asociado a

la dialéctica de lo humano-general y lo humano-particular, a la existencia de distintos tipos de intereses en los hombres: universales, nacionales, clasistas, grupales, individuales, condicionados a su vez, por las leyes generales de desarrollo de la sociedad, por las regularidades particulares del desenvolvimiento de la nación, clase o grupo social a la que pertenece el sujeto y por los rasgos específicos que caracterizan la personalidad del individuo. De ahí que los mismos conceptos valorativos se utilicen en diferentes épocas y por sujetos socialmente diferenciados.

Pero lo humano-general no existe al margen de lo humano-particular, sino a través de él. Por ello es necesario distinguir el concepto valorativo del contenido que se le atribuye a este concepto por uno u otro grupo social o individuo en una u otra época. Y no se trata simplemente de que cada sujeto en cada época histórica escoja de forma arbitraria el contenido de los conceptos valorativos. Se trata de que ese contenido cambia objetivamente en concordancia con las exigencias del desarrollo social. Al cambiar el contenido objetivo tiende también a cambiar con mayor o menor rapidez el contenido que subjetivamente se le atribuye al concepto. Es decir, que manteniéndose el mismo concepto, su contenido varía objetiva y subjetivamente con el desarrollo de la sociedad.

Sin embargo, como todo reflejo, los conceptos valorativos pueden reproducir de modo adecuado o inadecuado su contenido objetivo. Y aquí entran a desempeñar un papel importante los intereses de las personas y grupos sociales. Si se trata de un sujeto (individual o colectivo) cuyos intereses están en correspondencia con las tendencias objetivas del desarrollo social, los cambios producidos en el contenido objetivo de los conceptos valorativos encontrarán su expresión de forma relativamente rápida en su conciencia valorativa. Si, por el contrario, se trata de un sujeto con intereses contrapuestos al desarrollo social, éste se aferrará al viejo contenido del concepto valorativo, a aquel contenido que se correspondía con la época en que él, presumiblemente desempeñaba un papel progresista. Esto explica el por qué hoy en la actividad política de naciones y clases sociales diferentes se utilizan los mismos conceptos de "demo-

cracia", "justicia", "progreso", "humanismo", etc., que tienen, sin embargo, un contenido radicalmente diferente en el lenguaje de cada una de ellas. Pero ello no implica ningún relativismo valorativo, como pueden suponer Frondizi y otros que absolutizan lo específico, lo particular, lo situacional y pierden de vista lo social y objetivo. Sólo un concepto de democracia, justicia, progreso y humanismo se ajusta en las condiciones concretas de cada sociedad a la verdadera democracia y justicia, al progreso y humanismo reales, y es aquel concepto, cuyo contenido se esgrima sobre la base de intereses coincidentes con la línea del desarrollo histórico.

7. JERARQUÍA Y VÍNCULO ENTRE VALORES

Pasemos ahora a analizar, en sus aspectos más esenciales, las principales ideas de Frondizi con relación a los nexos existentes entre los valores y a su jerarquía. Según el filósofo argentino, no cabe hablar de una absoluta autonomía de unos valores con relación a otros; éstos se intervinculan y este vínculo no es fijo y permanente, sino que se ajusta a las modalidades propias de cada situación. Esta relación entre los valores puede ir desde la complementación mutua hasta su contraposición abierta, lo que condiciona el carácter aún más complejo del análisis de la problemática axiológica. Esta cuestión posee gran importancia práctica "ya que los conflictos psicológicos individuales, al igual que las disputas entre las naciones y las épocas históricas, se puede reducir a conflictos entre valores".[51] Aunque la relación entre valores no es siempre de conflicto, éste aparece con bastante frecuencia, obligando al hombre a decidirse ante la necesidad de actuar en un sentido u otro. "Una vez aislados los valores que están en conflicto, corresponde determinar cuál es superior".[157]

Como vemos, la solución a los conflictos de valores es asociada por Frondizi a la necesidad de elegir los valores superiores y, por lo tanto, a la existencia de una determinada tabla o jerarquía axiológica. Hasta aquí sus razonamientos son incuestionablemente correctos: existen multitud de valores de diferente índole; estos valores están relacionados entre sí; esta

relación puede adquirir el carácter de conflicto; la solución correcta al conflicto está asociada a la elección del valor superior dentro de la tabla jerárquica. Ahora bien, ¿cuál es esa tabla jerárquica?, ¿qué la sustenta?, ¿existe objetivamente alguna jerarquía de valores? Son éstas interrogantes de extrema importancia no sólo para comprender la jerarquía de los valores, sino además para encontrar una solución real a los conflictos entre los valores y una interpretación adecuada de la relación entre los mismos. Sin embargo, Frondizi no ofrece respuestas precisas a esas interrogantes y muestra la misma inseguridad y relativismo que caracteriza su comprensión de la naturaleza de los valores.

A pesar de que a través de toda su obra, Frondizi ha ido soslayando la importancia del choque de concepciones valorativas diferentes entre los hombres, producto de la diversidad de sus intereses, al llegar al análisis de la jerarquía de los valores hace, por fin, un cierto reconocimiento de esta confrontación de criterios valorativos distintos. No obstante, ante la evidencia de este hecho, se manifiesta perplejo e impotente de explicar las causas y los posibles criterios de solución. Observemos lo que al respecto escribe: "La seguridad de la existencia de una tabla de valores no va acompañada, en nuestro caso, de la misma seguridad acerca de cuál es esa tabla, y cuáles los criterios para determinarla. La historia está llena de personas que han tenido completa seguridad acerca de cuáles son los valores superiores y cuáles los inferiores, y que no han titubeado en ofrecer su vida en defensa de tales convicciones. Desgraciadamente los hombres no han coincidido acerca de esos valores y se han encontrado en los campos de batalla luchando con la misma seguridad y decisión en favor de valores muy distintos".[54] Ante esta realidad tan cotidiana Frondizi se cruza de brazos y a nadie le da la razón. ¿Por qué? Sólo puede haber una respuesta, aunque él nunca llega a expresarla de manera diáfana: no reconoce la existencia de un orden jerárquico objetivo.

Pero tampoco complace a Frondizi la idea de que la jerarquía de los valores sea subjetiva. Además de la tabla de valores que el sujeto crea en dependencia de lo que prefiere, existe otra

tabla de valores que depende no de lo preferido, sino de lo preferible y que es la que determina el lugar real que ocupa jerárquicamente uno u otro valor. Esa tabla de valores asociada a lo preferible que Frondizi propone es cambiante y dependiente de la situación específica. "No hay valores inferiores o superiores en sí, sino que su importancia depende de la situación".[148] Y más adelante escribe: "Si sustituimos un sujeto por otro, o este cambia interiormente, la superioridad del valor se altera, lo mismo si la situación se modifica. Sostenemos, sin embargo, que para un sujeto determinado, aquí y ahora, y en una situación concreta, un valor es superior 'objetivamente' a otro".[149-150]

En la caracterización de la jerarquía de valores que aquí se ofrece se tiende, como en otros casos, a absolutizar demasiado la dependencia en relación a la situación. Es conocido que la jerarquía cambia, es mutable. En esto estamos de acuerdo con el filósofo argentino. Pero ello no quiere decir que no hayan en la sociedad esferas que de hecho y en sentido general sean más importantes y significativas que otras por su influencia en el progreso social y que, por lo tanto, aporten los valores de mayor altura. Con el cambio de situación no se produce un cambio arcaico y desordenado de la jerarquía. La vida humana, pongamos por caso, aun en una situación de guerra, sigue siendo uno de los valores superiores, si no el superior. Esto es una expresión más del pluralismo que caracteriza la comprensión por este autor de los factores que influyen en el desarrollo social y el progreso.

Si la jerarquía de valores es algo tan variable que cambia, incluso, cuando cambia de sujeto; si no existe una "vara única de medida" [149] para determinar esa jerarquía; entonces, ¿qué utilidad práctica puede tener esta concepción elaborada por Frondizi? Tendrá cada sujeto que determinar su propia escala de valores, escala que será distinta a la del que está al lado, que seguramente tendrá otros intereses, gustos y preferencias. No habrá, por lo tanto, una escala objetiva. Ante la confrontación de dos sistemas de valores (confrontación que puede expresarse hasta en los marcos de una guerra, como el propio Frondizi

reconoce), a ninguno de los dos contendientes se le podrá dar la razón, o mejor expresado, a los dos se les dará. Se equivocará la sociedad cada vez que premie la actividad de un individuo o grupo y castigue la de otro, ya que en ambos casos esa actividad estará acorde con los intereses del sujeto y responderá a su escala propia de valores, no pudiéndose afirmar, en ningun sentido, que una es superior a la otra. En resumen, el despliegue de esta concepción conduciría a una visión también subjetivista de la jerarquía valorativa. Plantea Frondizi que para cada sujeto en cada situación concreta, la jerarquía es "objetiva". Tuvo el acierto de escribir "objetiva(mente)" entre comillas. En relidad ¿qué objetividad es esa que es totalmente distinta de sujeto a sujeto? Es como afirmar que para cada sujeto existe una verdad distinta, pero que para cada uno de ellos esa verdad es objetiva.

De hecho, no cabe negar la existencia de una escala subjetiva de "valores" en cada individuo, escala que guía y organiza su actividad. Pero se trata de que paralelamente existe una escala jerárquica objetiva de valores en la sociedad, que depende, ciertamente, de las condiciones histórico-sociales, que varía con el cambio de esas condiciones, pero que está determinada no por las vicisitudes del mundo subjetivo de un individuo aislado, sino por las demandas objetivas del desarrollo de la sociedad. La jerarquía objetiva de valores dependerá del sujeto sólo en el caso de que en calidad de este último actúe la sociedad y no un individuo o grupo social. Es cierto que al valorar, cada sujeto pone en función su escala subjetiva de "valores". Valorar puede cualquier sujeto, pero convertir en valor un objeto puede hacerlo sólo la sociedad y no precisamente a través de un acto de valoración, sino a través de la práctica histórico-social. Si el criterio para la determinación del lugar de cada "valor" en la escala subjetiva lo constituye el estado de las necesidades e intereses del sujeto, el criterio supremo para la organización jerárquica objetiva de los valores está dado por el vínculo de cada uno de estos valores con el progreso social, por la medida en que influyan sobre el mismo. Entre las jerarquías objetiva y subjetiva de valores puede darse una relación de correspondencia, como también una relación de contraposición. En el primer

caso la conducta que se guíe por esa escala subjetiva será socialmente valiosa, mientras que en el segundo caso será, con toda probabilidad, socialmente reprochable. De ahí la importancia del reconocimiento de una escala objetiva de valores que fundamente el premio o la sanción social a la conducta de los hombres.

En una de sus primeras obras de carácter axiológico *(¿Qué son los valores?)* Frondizi hacía todavía un intento mucho más serio y perspectivo por salvar a su escala de valores del subjetivismo. A este intento, no obstante y por alguna razón, se renuncia en sus obras posteriores, perdiéndose todo lo positivo a que ello podía conducir. En aquella obra Frondizi afirma igualmente que el lugar de cada valor dentro de la escala depende de los tres elementos que participan de los valores: el objeto, el sujeto, y su relación. Sin embargo, en esa ocasión se le atribuía mayor importancia al aspecto objetivo, aunque se reconocía también la influencia del subjetivo. En particular se afirmaba que la altura del valor dependerá del peso que en él tenga el elemento objetivo, "a medida que se asciende en la escala de valores se acrecienta el elemento objetivo".[38] Esta idea, en sí misma, nos parece racional, aunque esta racionalidad se pierde un tanto en el contexto en que fue expresada. Pero ciertamente, existen determinados "valores" de carácter individual con poca o ninguna significación social y en los cuales poseen gran peso los gustos, intereses, tradiciones, recuerdos, etc., de los individuos, que influyen sobre su conducta y que no pueden ser ignorados, aunque, lógicamente, ocupen escalones inferiores en la escala de valores (dado el predominio de los intereses sociales por encima de los individuales en la jerarquía objetiva de valores). Sin embargo, el status de valor de estos objetos depende de que ellos no se contrapongan a esos intereses sociales. Por esa razón, en la medida en que esos valores se hagan más sociales, aumentará en ellos el peso del componente objetivo y ascenderán dentro de la escala objetiva de valores. Sin embargo, esto no pasa de ser un elemento dentro de una concepción que se caracteriza, en esencia, por subjetivizar y relativizar tanto a los valores como a su escala jerárquica.

8. EL VALOR COMO CUALIDAD ESTRUCTURAL

Como un último intento por superar el objetivismo y el subjetivismo y ofrecer una concepción realmente novedosa sobre la naturaleza del valor, Frondizi caracteriza a éste como una cualidad estructural *(gestaltqualität)*, entendiendo por estructura aquello que posee propiedades que no se encuentran en ninguno de sus miembros o partes constitutivas ni en el mero agregado de ellas, sino que dependen más bien de la relación entre esos miembros. Frondizi presenta toda una serie de ejemplos en los que se muestra realmente cómo en muchas ocasiones la explicación de las propiedades estructurales no es posible sobre la base del análisis aislado de los elementos que integran la estructura. Tanto los ejemplos, como la noción misma de estructura *(gestalt)* son tomados, según reconocimiento del propio Frondizi, de la Psicología de la Gestalt *(Gestaltpsychologie)*, tal y como ellos son presentados por sus representantes clásicos: Wertheimer, Koffka, Köhler.[142-143] Sin embargo, ninguno de los miembros de esta escuela alemana en psicología, a pesar de todos sus intentos de extender su teoría a otras esferas fuera de la propiamente psicológica, aplicó la misma a la axiología. En ello ve Frondizi el elemento novedoso aportado por su concepción.

La naturaleza del valor no puede ser explicada, según Frondizi, por el análisis de ninguno de los elementos de los que él depende y que en él participan: el objeto, el sujeto y la actividad valorativa, ni por la simple suma de ellos tres. El valor es más que ellos y que su suma. Esta afirmación, si dejamos a un lado su aparente trivialidad, parece ser una salida que da Frondizi al hecho de no poder responder al problema de cual de los tres elementos es el determinante en la constitución del valor. Para ello apela a una analogía con uno de los ejemplos más utilizados por la Psicología de la Gestalt, el caso del movimiento aparente en el cine. "Sería un error afirmar que el galope del caballo, que vemos en el cine, es una mera creación del sujeto; un error mayor sería sostener que el sujeto nada tiene que ver con tal movimiento. Lo mismo ocurre con el valor: para que

exista debe darse la doble contribución del objeto y el sujeto".[48]

No vamos a cuestionarnos en este trabajo el ejemplo del cine de la Psicología de la Gestalt como argumento para la atribución de un papel decisivo al sujeto en la percepción del movimiento. Lo que sí es evidente es que la analogía realizada por Frondizi es bastante forzada, no representa una superación real del subjetivismo y adolece de los mismos defectos, hacia los que se han dirigido las críticas a la Teoría de la Gestalt.

Es forzada la analogía ya que la percepción del movimiento aparente y el acto de la valoración (acto a través del cual Frondizi comprende la participación del sujeto en la constitución del valor) representan fenómenos esencialmente distintos. Todos los espectadores que asisten al cine perciben el movimiento por igual. Pero no todos los hombres valoran los objetos de igual forma. El efecto del cine puede tener su explicación fisiológica (señales sucesivas con determinada velocidad que arriban al receptor visual y que al guardar cierta correspondencia con la velocidad con que se trasmiten al sistema nervioso central provoca la apariencia del movimiento), pero las diferentes valoraciones, a pesar de su vínculo indudable con la actividad fisiológica, no siempre ni mucho menos puede explicarse por ésta, antes bien, por las diferencias entre las necesidades, intereses y gustos de los distintos sujetos, aspecto este al que Frondizi le atribuye muy poca importancia.

No supera esta comprensión realmente al subjetivismo porque, a pesar del reconocimiento de la influencia del aspecto objetivo (imágenes y tiempo de frecuencia, en el caso del cine, y el objeto con sus propiedades en el caso del valor), en ambos casos se le atribuye explícita o implícitamente el papel decisivo al sujeto. Si en la percepción del movimiento aparente es el sujeto el que "agrega" el movimiento,[48] en la constitución del valor es también el sujeto el que "añade" precisamente valor al objeto. Y como quiera que el sujeto sólo puede atribuirle valor al objeto en correspondencia con su propio mundo subjetivo, éste será el que en última instancia determine (en los marcos de esta concepción) la aparición del valor.

Decíamos además que esta concepción del valor como propiedad estructural que Frondizi desarrolla, siguiendo a la Psicología de la Gestalt, adolecía de los mismos defectos que le han criticado a los representantes de esta tendencia. Sin entrar en muchos detalles,[4] recordaremos que esta escuela nace del estudio de algunas características inherentes al reflejo perceptual que no podían ser explicadas, como convencionalmente se hacía, en función de los elementos sensoriales y sus combinaciones. La percepción, señalaban los gestaltistas, no puede ser reducida a una asociación o suma de sensaciones. Además del ejemplo del movimiento aparente comenzaron a estudiar muchísimos casos de percepción, en los cuales esta propiedad volvía a ponerse de manifiesto. Por ejemplo, un objeto rectangular lo percibimos como rectangular aunque la imagen que se proyecta en la retina en muy pocos casos es rectangular; un objeto negro lo vemos como negro y otro blanco como blanco, aunque estén dispuestos de tal forma (el primero a la luz del sol y el segundo a la sombra) que ambos reflejan la misma cantidad de luz; la percepción de la estatura de un hombre no se alterará, a pesar de que se refleje a distancias diferentes (digamos a tres y a veinte metros) y de que, por lo tanto, su imagen en la retina sea mayor o más pequeña. Estos y otros cientos de casos que pueden traerse como ejemplos sirvieron de fundamento para la elaboración de esta teoría, cuyo planteamiento esencial consiste precisamente en que el todo, la totalidad, la estructura, a la que ellos llamaron *gestalt,* es irreductible a los elementos que la integran o a su combinación.

Es necesario decir que esta corriente ejerció una fuerte influencia en el desarrollo de la psicología occidental oponiéndose a explicaciones simplistas y pseudocientíficas de los procesos perceptivos y llamando la atención sobre aspectos y propiedades inherentes a la percepción que hasta ese momento no habían sido tenidos en cuenta. Al mismo tiempo, esta teoría fue objeto de muchísimas críticas con diferentes grados de

4 Un análisis más detallado de la Psicología de la Gestalt ver en: Edna Heidbreder: *Psicologías del siglo xx.* La Habana, 1971, pp. 245-278.

fundamentación. Una de las críticas más sólidas, también extensible a la concepción de Frondizi, es la que se refiere al intento de universalizar los resultados obtenidos en el análisis de los procesos perceptivos a los más diversos campos y esferas de la realidad sin una argumentación convincente de los criterios de tal universalización. La aplicación que Frondizi pretende hacer de esa teoría a la explicación de los fenómenos axiológicos es un ejemplo más de su extensión injustificada a una esfera en donde evidentemente son otras las regularidades que imperan. Otra crítica que puede ser dirigida tanto a la Psicología de la Gestalt, como a Frondizi, es que en ambos casos se constata un hecho: la irreductibilidad de la percepción a las sensaciones y a su combinación y la irreductibilidad del valor al objeto o al sujeto o a la suma de ambos; pero de ahí no se va mucho más allá, de la constatación del hecho no se pasa a su explicación. Tanto la *gestalt* perceptiva, como el valor quedan un tanto al margen de una explicación racional, se encierran dentro de una concepción bastante difusa y adquieren ciertos ribetes místicos. Se afirma cómo no deben ser explicados estos fenómenos, pero no se dice cómo deben ser explicados.

El concepto de valor como cualidad estructural es analizado por Frondizi también en otro sentido, que se refiere no ya al vínculo entre el objeto, el sujeto y la actividad valorativa, sino a la relación entre las distintas propiedades reales de los objetos potencialmente valiosos. "Parece innegable –escribe– que la belleza de una escultura depende de sus cualidades 'naturales': forma, color, tamaño, etc. Pero la belleza no depende de estas cualidades tomadas separadamente o al azar, sino de su interrelación. El equilibrio en la relación de las cualidades tiene tanta o más importancia que las cualidades que lo constituyen. Si se rompe esa relación, la belleza desaparece".[72-73] Lo mismo sucede en el caso de los valores morales: "Una persona puede ser mala a pesar de tener buenas cualidades: el balance total es lo que cuenta. Por eso hay personas que hacen cosas indebidas y son buenas, y otras que jamás violan preceptos y no tienen ese mismo carácter. 'Bueno' y 'malo', 'bello' y 'feo' son palabras que no expresan cualidades absolutas sino grados..."[73]

Estas afirmaciones de Frondizi son incuestionablemente válidas. Es verdad que no deben ser absolutizadas, puesto que en ocasiones una sola propiedad puede hacer valioso a un objeto. Pero es indiscutible que ésta no es la norma, sino más bien la excepción. Un objeto posee múltiples propiedades y en relación a cada una de ellas puede ser significativo. Puede ser incluso positivamente significativo en un sentido y negativamente significativo en otro. Pero el valor en general del objeto no se reduce a ninguna de esas propiedades, ni a su suma, sino que es el resultado de su integración y balance en las condiciones concretas dadas, es decir, en un marco histórico y sociocultural determinado. La determinación del status del valor depende en estos casos del análisis global, integral del objeto, del resultado de sopesar lo positivo y lo negativo, de hacer el balance en dependencia de las condiciones histórico-concretas, del vínculo del objeto dado con el progreso social. Por eso el valor no es una propiedad estructural mística que carezca de explicación; más bien constituye una propiedad funcional que en última instancia depende de la función social del objeto, de su función en la práctica histórico-social, del papel que éste desempeña en la realización de las leyes objetivas del decursar histórico.

9. VALOR, CREACIÓN, LIBERTAD Y MORAL

Si algo caracteriza al pensamiento axiológico de Frondizi, es su intención de plantear y resolver el problema de los valores enmarcado en la vida real de los hombres, en su conciencia y accionar concretos. De ahí que se trate de una teoría que parte del mundo real humano con el propósito declarado de regresar a él, de brindar un instrumento teórico que ayude a los hombres a comprenderse mejor a sí mismos y a tener una brújula orientadora en la compleja realidad social. Independientemente del mayor o menor éxito con que el pensador argentino lleve a cabo esta empresa, la intención misma despierta ya nuestra simpatía y respeto. Y si esa es la intención, es lógico que Frondizi no se limite a elaborar una axiología "pura", sino que se cuestione también el vínculo de los valores con otros importantes fenó-

menos de la vida y conducta humanas como son la creación, la libertad y la moral, fenómenos estos indirectamente asociados a la significación axiológica de los motivos o fines que guían la actividad. "Este principio es válido tanto en el ámbito de la conducta moral como en el ejercicio de la libertad o en la creación(...) En los tres casos, la calidad del fin se mide por la altura del valor que lo sostiene".[96]

De gran interés resultan las reflexiones de Frondizi sobre la creación, sus tipos y niveles, la correlación en ella de lo consciente y lo inconsciente, de lo individual y lo social. El pensador suramericano se proyecta contra los que limitan la creación a los genios superdotados, sin tener en cuenta los procesos creadores del hombre normal y corriente; también contra aquellos que absolutizan la actividad individual en detrimento de los aspectos social e histórico.[99] El análisis de la creación requiere el estudio no sólo del espíritu subjetivo del creador, sino también del espíritu objetivado. En particular, con el reconocimiento de Frondizi del carácter social de la creación se acerca bastante a la comprensión del papel de la práctica en la socialización de la naturaleza (creación de la segunda naturaleza –Marx).[99-100]

Especial importancia tiene para nosotros el vínculo que Frondizi establece entre creación y valor. En su opinión, además de la originalidad, la novedad y la ruptura de los cánones aceptados, la creación debe caracterizarse por el valor de su resultado. Precisamente este valor constituye la medida de la creación.[102] Ningún sentido e importancia tendría la creación humana si ésta no tuviera como resultado un producto positivamente significativo para el hombre y la sociedad. Sin el valor no existiera la creación ni tampoco el progreso social. Por eso "la introducción del valor esclarece y confiere dimensión y sentido a la creación".[104] El enfoque axiológico de la creación es una arista imprescindible en la búsqueda de la esencia de este proceso tan sustancialmente humano.

Estamos plenamente de acuerdo con estas ideas de Frondizi. Además, nos parece muy importante que se llame la atención

sobre un aspecto bastante ignorado en los estudios sobre creación.[5]

El único momento que no nos resulta del todo convincente en las reflexiones del filósofo argentino con respecto a la relación valor-creación es el referido a la tajante distinción que él establece entre valores intrínsecos e instrumentales. En su opinión los valores intrínsecos (o sea valores por sí mismos: belleza, justicia, bondad) son superiores a los instrumentales (medios para lograr fines que los trascienden: utilidad). "Si la creación se refiere a un valor instrumental –nos dice– queda limitada por la altura del valor que debe servir..."[103] Sobre esta base Frondizi censura a la sociedad contemporánea por prestar demasiada atención a los valores instrumentales en detrimento de los intrínsecos. Responsabiliza de esta situación al desarrollo tecnológico (la tecnología es interpretada aquí como valor instrumental) que ha engendrado una mentalidad tecnológica que lleva a la gente a dirigir su creatividad hacia la obtención de nuevas técnicas que permiten obtener más dinero, más comodidad, más placer sensible; mientras que "la escasez oprime a la mayoría y reduce su capacidad creadora al mero esfuerzo por subsistir".[103-104] "Las grandes creaciones –concluye Frondizi– se han inspirado siempre en valores intrínsecos".[104]

En nuestra opinión aquí hay verdades profundas que se esconden en una explicación no adecuada. Se presenta al desarrollo tecnológico como el responsable de esos problemas sociales. Esto hace que se tome por causa algo que en realidad no lo es. La tendencia a utilizar a la creación humana con el fin de obtener más dinero, mayores ganancias, etc., no es el resultado del desarrollo de la técnica, sino el producto natural de una sociedad de consumo basada en la propiedad privada, que engendra el egoísmo más atroz y donde el hombre "vale" según

5 En un pequeño ensayo dedicado al análisis de la relación de los valores con la creación científica arribamos a conclusiones similares a las de Frondizi y recabamos la atención sobre estos problemas. Ver: José R. Fabelo y Silvia Rojas: "El aspecto valorativo de la creación científica", en: *Problemas Actuales de la Filosofía Marxista-Leninista.* Anuario, Matanzas, 1987, No. 1.

sea el grosor de su billetera y los hábitos consumistas que pueda obstentar. El avance tecnológico no engendra por sí mismo estos problemas. Bien otro es su papel en una sociedad que dirija sus esfuerzos creadores hacia la satisfacción racional de las necesidades de toda la población.

Además, no nos parece correcto subestimar el papel de los valores instrumentales (incluida la tecnología). De hecho, estos valores pueden ser superiores a los intrínsecos, si bien estos últimos son los que hacen valiosos a los primeros. Pero el papel real de ciertos valores instrumentales puede ser superior a aquellos que él engendra. Se trata de que aquí no cabe una relación de subordinación lineal del valor instrumental al valor intrínseco. Volvamos al caso de la tecnología, de las nuevas técnicas e instrumentos de trabajo. ¿Cuán superior no fue el valor de los primeros instrumentos de trabajo elaborados por el hombre en su milenaria historia en comparación con el valor del alimento que obtuvo, tal vez, con ayuda de estos instrumentos? Esos primeros instrumentos, más que ayudar a satisfacer el hambre, sacaron al hombre del reino animal y lo hicieron hombre. Y el desarrollo ulterior de esos instrumentos, de la técnica, de la tecnología, en una palabra, el desarrollo de las fuerzas productivas, debe su significación social no tanto a los valores intrínsecos que en cada momento histórico ha contribuido a obtener, como al hecho de que ha servido de fundamento al desarrollo progresivo de la humanidad. No es posible establecer una escala fija de valores (como el propio Frondizi en otros momentos argumenta) en donde los valores intrínsecos ocupen los escaños superiores, mientras que los instrumentales estén condenados a mantenerse en un segundo plano.

Muy vinculada a la relación entre valor y creación comprende Frondizi la libertad. La libertad es una condición para la creación. Si el hombre no dispone de ella no puede crear. Pero, a la vez, la presencia de la libertad es un requisito insuficiente para la creación. Hay –nos dice Frondizi– dos tipos de libertad: la libertad negativa (libre de) que significa ausencia de coerción, y la libertad positiva (libre para) que significa posibilidad de crear nuevos valores. Esta última es la que directamente

se asocia a la creación y a los valores.[110] Por lo tanto, sin libertad no hay creación de valores. Pero, al mismo tiempo, sin valores no hay libertad, ya que esta última carecería de sentido si no se ejerce en la creación de valores, si simplemente se utiliza para no hacer nada. El valor es, en consecuencia, quien dimensiona el ejercicio de la libertad, es, al igual que en el caso de la creación, su medida y su sentido.[113]

En general nos parecen justas estas ideas de Frondizi sobre la libertad. Sin embargo, hay dos elementos que a nuestro juicio afectan la certeza integral de su noción de la misma. En primer lugar, a pesar de su reconocimiento de que la libertad no implica indeterminación,[112] no aparece clara la relación entre necesidad y libertad y mucho menos el reconocimiento de la correspondencia de esta última con la necesidad histórica como requisito de su propia existencia. La interpretación axiológica que Frondizi hace de la libertad podría haberle ayudado, ya que él ve a ésta condicionada por el valor. Si el pensador suramericano reconociera al propio valor como un producto de la necesidad histórica, de las tendencias objetivas del desarrollo social, no le hubiera sido difícil percatarse de tal vínculo. Pero, como sabemos ya, Frondizi intenta darle una solución distinta al problema de la naturaleza del valor y esto necesariamente condiciona esta imprecisión en el análisis de la libertad.

En segundo lugar, Frondizi descarta la posibilidad de que la libertad misma sea considerada un valor,[110] con lo cual estamos en total desacuerdo. Claro, más adelante él aclara que en realidad es la libertad negativa (ausencia de coerción) la que es ajena al valor. Pero se trata de que tal "libertad" no es libertad real. Por eso esta insuficiencia está asociada a la anterior. La otra libertad, la vinculada a la creación de valores (y a la necesidad histórica –diríamos nosotros), esa no sólo no es ajena a los valores, sino que es ella misma un altísimo valor, por cuyo alcance y plasmación han luchado muchos pueblos a través de la historia.

Creación y libertad aparecen en Frondizi estrechamente vinculadas a sus preocupaciones éticas. En realidad la problemática moral actúa en su sistema teórico como "el cierre"

que justifica desde el punto de vista "práctico" toda su concepción axiológica. Ya en el Prólogo habíamos hecho referencia a esto. Frondizi se propone lograr una nueva fundamentación para la ética. De ahí que parta del rechazo a otros tipos de fundamentación como la apriorística de Kant.[84-92, 115] la sociologista que intenta reducir el deber-ser al ser, es decir, explicar la moral por la conducta real de los hombres, [58-61, 114-115] y la teológica que hace descansar la moral en la Voluntad Divina.[164-165] El pensador argentino propone fundamentar axilógicamente la moral, al tiempo que reconoce que ya otros han intentado hacer esto, pero partiendo -como en el caso de Scheler– de una comprensión distinta de los valores.

Las ventajas que le atribuye Frondizi a su concepción en comparación con las por él criticadas son realmente dignas de tener en consideración. Al concebir siempre un determinado valor en la base de cualquier norma ética, esta concepción mantiene la universalidad necesaria a toda fundamentación moral, a diferencia, digamos, de la compresión sociologista que se ve obligada a renunciar a la universalidad en aras de justificar la moral por la conducta desigual de las diferentes comunidades humanas. Pero, además, a diferencia de la universalidad abstracta de las doctrinas kantiana y teológica, esta fundamentación posee un basamento empírico y la suficiente flexibilidad como para no perder su vínculo con la vida real de los hombres, ya que los valores que le sirven de fundamento a la moral cambian en dependencia de la situación y las circunstacias, lo que hace que una misma conducta pueda ser justificada moralmente en una situación determinada y merezca una sanción moral en otra. Por otra parte, esta comprensión permite resolver los conflictos éticos, a través de la elección del valor más alto, aspecto éste no resuelto ni en la concepción de Kant ni en la teológica. Por último, a diferencia de los famosos Diez Mandamientos, esta doctrina moral no se basa en prohibiciones, orienta la vida no sólo hacia lo que no se puede hacer, sino también hacia lo que se puede y debe hacer.

Todas éstas son virtudes reales de una ética valorativa que parta de una comprensión del valor que no conciba a éste ni

como un ente ideal, eterno e inmutable, ni como el resultado de los cambiantes deseos e intereses de los hombres, es decir, siempre que se le asigne a los valores una objetividad social, histórico-concreta, siempre que se les asocie a la necesidad histórica y a las tendencias objetivas del desarrollo social. Pero en el caso de Frondizi, como ya se ha hecho notar, a pesar de todos sus esfuerzos por superar el objetivismo y subjetivismo clásicos, su comprensión del valor no ha podido remontarse realmente por encima de ambos extremos, quedándose en los marcos de una concepción subjetivista no declarada, ni deseada. Ante esta situación, veamos qué destino se le depara a su fundamentación axiológica de la moral.

Llaman la atención las siguientes palabras de Frondizi: "las normas morales no son un medio para lograr nada que las trascienda. No tienen un fin que las justifique, pues la moralidad es un fin en sí misma".[113] Ahora tratemos de relacionar estas palabras con la respuesta que da Frondizi a la crítica que le hace el filósofo norteamericano William Frankena: la norma moral necesita un fundamento porque ordena algo, pero el valor no necesita fundamento; simplemente algo es valioso si es deseable, y ya.[119] En otras palabras: el valor fundamenta la norma moral, pero el valor mismo no requiere de fundamento; la norma moral es fundamentada por el valor, pero ella no fundamenta nada, no se trasciende a sí misma, es un fin en sí. Contrastan estas palabras de Frondizi con su idea de que el valor y la norma moral deben estar enclavadas en la vida real de los hombres. De hecho, Frondizi aquí está aislando, "colocando entre paréntesis", la relación valor-norma con respecto al mundo real humano. ¿Por qué ocurre esta contradicción? Hay una sola respuesta: porque la teoría de los valores y las normas elaborada por Frondizi no permite en realidad conectar causalmente estos fenómenos con la realidad social; a lo sumo le permite asociarlos a su lado subjetivo, espiritual, pero esto tampoco él lo desea, si es que ha de mantenerse consecuente con su crítica al subjetivismo. Afirmar que la moralidad es un fin en sí misma implica desconocer su vínculo con la necesidad histórica y con las condiciones sociales que la engendran. Negar

la necesidad de un fundamento objetivo para los valores constituye una evasión al hecho real de que los hombres discrepan notoriamente en el reconocimiento de lo que es valioso y deseable y que, por lo tanto, es necesario buscar en otra parte (en la necesidad histórica, en las tendencias objetivas del progreso social) ese fundamento objetivo. Pero es que en la obra del pensador argentino en ningún lugar encontramos un reconocimiento siquiera a la existencia misma de la objetividad social de la necesidad histórica, de las leyes del desarrollo social. Y sin ello le es imposible solucionar esta contradicción. Adopta como salida encerrar en sí misma la relación valor-norma y no cuestionarse el problema del fundamento del valor ni el problema del fin de la moralidad.

Analicemos ahora la norma básica que Frondizi propone: "orienta tu vida, decisiones y conducta moral por el valor superior en la situación correspondiente".[155] Si la comprensión del valor del filósofo argentino no tuviese las limitaciones que hemos señalado, esta norma básica sería muy válida. Tal y como está formulada y teniendo en cuenta el vínculo del valor por la necesidad histórica y con las tendencias objetivas del desarrollo de la sociedad, nosotros podríamos perfectamente subscribirla.

Pero ¿qué pasa con esta norma en los marcos de la concepción axiológica de Frondizi? El primer problema es que el valor superior es tan variable (recordemos los criterios de Frondizi sobre la escala de valores) que cambia incluso de un sujeto a otro. Por lo tanto puede darse el caso de que dos conductas incompatibles sean ambas "morales", ya que se corresponderían con escalas diferentes de valores entre dos sujetos.

Máxime cuando en esta norma básica, según nos dice Frondizi, "se preserva(...) la libertad de la persona frente a la norma, porque ella es quien decide cuál es el valor superior en cada situación".[155] Esto parecería perfecto si todos los hombres estuvieran de acuerdo en cuanto a cuáles son los valores reales y actuantes dentro de la sociedad. Pero el hecho real es que los hombres tienen diferentes nociones acerca de qué es valor y también acerca de cuál valor es superior.

Evidentemente Frondizi piensa que las diferencias en cuanto al reconocimiento de los valores entre los diferentes sujetos se debe sobre todo a la ignorancia en cuanto a qué son realmente los valores y de qué factores dependen, es decir, se trata de un problema de desconocimiento (véase la analogía que él hace con los errores en la ciencia [157]). De ahí que su teoría de los valores esté llamada a suplir este défisis en el conocimiento humano y proporcionar el método que permita dicernir entre lo que es valioso y lo que no lo es y entre los valores superiores e inferiores. Con relación a esto lo primero que habría que apuntar es lo siguiente: a menos que el pensador argentino sea capaz de convencer a toda la humanidad sobre los criterios de valor y de su jerarquía que él propone, la norma básica enunciada seguirá sin resolver los problemas y conflictos morales.

Pero aun en el hipotético caso que lo consiguiera, ¿bastaría esto para que todos los hombres se pongan de acuerdo con respecto a lo que se considera preferible o deseable y, por tanto, valor? Evidentemente, no. Y es que la falta de coincidencia entre los hombres en la apreciación de los valores se debe no tanto al desconocimiento, como a las diferencias reales entre sus intereses, necesidades y aspiraciones. Y aquí la coincidencia total es imposible, mucho menos en un mundo tan diverso como el de hoy, con diferencias marcadas entre países y, en el seno de cada uno de ellos, entre los distintos grupos sociales e individuos. En tal situación es imposible justificar moralmente la posiblidad de que cada hombre escoja "libremente" la norma moral que guíe sus acciones, puesto que entre ellos habrá diferencias de intereses que condicionarán las incongruencias en la determinación de lo preferible y en la selección de los valores que supuestamente justifiquen esas normas. Sería una libertad divorciada de la necesidad y, por lo tanto, no sería una libertad real.

Frondizi presenta a la flexibilidad como uno de los principales atributos de su norma.[156] Pero la flexibilidad de esa norma es tal que desaparecería prácticamente la posibilidad de la condena moral de un acto. Cuando el gobierno norteamericano decidió invadir Granada, Panamá o Irak, utilizó un

sin fin de argumentos para justificar la invasión, para presentarla como preferible, deseable, valiosa. ¿Y quién convence al señor presidente de los Estados Unidos de que ese no es el valor superior si es él precisamente el que "libremente" debe elegir cuál es? El simple hecho de tratar de convencerlo de lo contrario hecharía abajo la norma porque estaríamos obstaculizando su "libertad de elección". Pero además, ¿quién puede decir que eso no es lo que más le convenía (lo más preferible) al presidente y a los intereses de su gobierno? Nada, que tendríamos que afirmar que la invasión, el saqueo, el bloqueo de esa gran potencia a cualquier pequeño país constituyen los actos más morales del mundo.

Vuelve a aflorar una vez más aquí el defecto fundamental del sistema axiológico de Frondizi: la falta de objetividad con que concibe el valor, la ausencia de vínculos claros con la necesidad histórica y con las exigencias objetivas del desarrollo social.

Hasta aquí hemos expuesto nuestras consideraciones críticas a las principales ideas axiológicas de Risieri Frondizi. Haciendo un balance de su concepción, cabe destacar, ante todo, una serie de elementos positivos que hacen del pensador argentino una figura importante y de gran interés en el contexto latinoamericano de las últimas décadas. Llama poderosamente la atención sus estudios críticos sobre el desarrollo de la axiología en el mundo y en nuestro continente. Sus críticas al objetivismo y al subjetivismo axiológico están muy lejos de ser superfluas; todo lo contrario, representan un modelo de análisis profundo y sistematizado que abren el camino hacia la solución real de un gran número de cuestiones de interés capital para la axiología y la ética. Coincidimos en este sentido con la valoración que de su obra ofrece Oscar Terán: [6] si tuviésemos que escoger entre los que podrían ser sus estilos de reflexión más estimulantes, optaríamos preferentemente por el aspecto crítico de sus intervenciones antes que por las soluciones que pro-

6 Ver: Oscar Terán: "Risieri Frondizi: in memoriam", en: *Cuadernos Americanos*, México, 1983, No. 5, p. 76.

pone. No obstante, también en la teoría axiológica que propone resaltan un conjunto de tesis de validez incuestionable. Sin pretender hacer un inventario, pueden señalarse entre ellas su idea acerca del surgimiento del valor en la relación sujeto-objeto, el carácter histórico-concreto y cambiante que se le atribuye a los valores, el reconocimiento de la naturaleza estructural de los mismos, así como el vínculo que se establece entre las normas éticas y los valores como su fundamento. Esto pone de manifiesto la dimensión teórica real de su comprensión del valor. Reconoce su carácter complejo, variable, dependiente de las circunstancias y de las épocas. Esto es, incuestionablemente, un gran paso de avance en comparación con las doctrinas objetivistas y subjetivistas que él critica.

Por su parte, los lados más débiles de la doctrina del pensador argentino están asociados al desconocimiento del papel de la práctica en la interrelación sujeto-objeto. Ello lo conduce a absolutizar el aspecto gnoseológico en esta interrelación, a ofrecer una concepción pluralista (en última instancia idealista) sobre el desarrollo de la sociedad y de sus valores y a que resulte fallido su intento muy justificado de superar los extremos representados por el idealismo objetivo y el idealismo subjetivo en axiología, retornando una y otra vez a una comprensión subjetivista y relativista sobre la naturaleza del valor.

La concepción sobre los valores de Risieri Frondizi se inscribe hoy como una de las más destacadas dentro del pensamiento axiológico latinoamericano y como punto de obligada referencia en el desarrollo de la producción filosófica del continente en la segunda mitad del presente siglo.